© 2014 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-22017-4

Sergio Landucci

I filosofi e i selvaggi

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia

Indice

p. VII *Abbreviazioni*

XI *Premessa*

I filosofi e i selvaggi

3 Introduzione

21 Barbarie e civiltà

59 I. L'esperienza della diversità

101 II. La società e lo Stato

164 III. La questione della religione

220 IV. L'opera del tempo

258 V. La natura e la cultura

293 VI. Le maniere di vivere

351 POSTILLA 1. Ancora sulla questione dell'agricoltura

354 POSTILLA 2. Le ragioni del diffusionismo

357 *Note complementari*

405 *Appunti bibliografici*

423 *Indice dei nomi*

Abbreviazioni

BACONE

OFB	*The Oxford Francis Bacon*, ed. diretta da G. Reees, 1999 sgg. (in corso)
Works	a cura di J. Spedding, R. L. Ellis e D. D. Heath, London 1857 sgg. (anast. 1963)

BAYLE

OD	*Œuvres diverses*, La Haye 1737 (anast. 1968)

BODIN

Rép.	*Les six livres de la République*, nel «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», a cura di C. Frémont e altri, Paris 1986

BUFFON

HN	*Histoire naturelle...*, Paris 1749 sgg.
OC	*Œuvres complètes*, a cura di S. Schmitt, Paris 2007 sgg. (in corso)

DIDEROT

OC	*Œuvres complètes*, a cura di A. M. Wilson e altri, Paris 1975 sgg. (in corso)

FERGUSON

Civ. Soc.	*An Essay on the History of Civil Society*, a cura di D. Forbes, Edinburgh 1966

FONTENELLE

OC	*Œuvres complètes*, nel «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», a cura di A. Niderst, Paris 1990 sgg.

GROZIO

JBP	*De jure belli ac pacis*, 1625

HELVÉTIUS

OC	*Œuvres complètes*, Paris 1795 (anast. 1969)

HERDER

SW	*Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan e altri, Berlin 1877 sgg. (anast. 1967)

HOBBES

EW — *The English Works*, a cura di W. Molesworth, London 1839 sgg. (anast. 1962)

Lev. — *Leviathan*, inglese e latino a fronte, a cura di N. Malcolm, nella Clarendon Edition of the *Works* of Th. H., Oxford 2012

D'HOLBACH

Œuvres — *Œuvres philosophiques*, a cura di J.-P. Jackson, Paris 1998 sgg.

HUME

Works — Clarendon Edition of the *Works* of D. H., a cura di T. L. Beauchamp e altri, Oxford 1998 sgg. (in corso)

KANT

GS — *Gesammelte Schriften*, ed. promossa dalla Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 sgg.

LAS CASAS

OC — *Obras completas*, dirette da P. Castañeda Delgado, Madrid 1990 sgg.

LOCKE

Essay — *An Essay Concerning Human Understanding*, nella Clarendon Edition of the *Works* of J. L., a cura di P. H. Nidditch, Oxford 1976 sgg. (in corso)

Treatise — il 2° dei *Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, Cambridge 1967[2]

Works — A new edition corrected, London 1823 (anast. 1963)

MONTAIGNE

Essais — a cura di J. Balsamo, M. Magnien e C. Magnien-Simonin, Paris 2007

MONTESQUIEU

OC — *Œuvres complètes*, Voltaire Foundation, Oxford 2004 sgg. (in corso)

OC Masson — *Œuvres complètes*, dirette da A. Masson, Paris 1950 sgg.

PUFENDORF

JNG — *De jure naturæ et gentium*, 1672

Werke — *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schmidt-Biggemann, Berlin 1996 sgg. (in corso)

RAYNAL

Histoire — *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève 1780 (anast. 2006)

ROBERTSON

History — *The History of America*, London 1777

ROUSSEAU

OC — *Œuvres complètes*, dirette da B. Gagnebin e M. Raymond, Paris 1959 sgg.

SHAFTESBURY

Works — *Sämtliche Werke* [*Complete Works*], Standard Edition, a cura di G. Hemmerich e W. Benda., Stuttgart / Bad Cannstatt 1981 sgg.

SMITH

Works — Glasgow Edition of the *Works and Correspondence* of A. S., diretta da D. D. Raphael e A. S. Skinner, Oxford 1975 sgg.

TURGOT

Œuvres — a cura di G. Schelle, Paris 1913 sgg. (anast. 1972)

VICO

SN — *Princípi d'una scienza nuova*... 1744, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano 1990, I

SN[1] — *Princípi*... 1725, ivi, II

VOLTAIRE

EM — *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, a cura di R. Pomeau, Paris 1963

OC — *Œuvres complètes / Complete Works*, Voltaire Foundation, Oxford 1968 sgg. (in corso)

OC Moland — *Œuvres complètes*, a cura di L. Moland, Paris 1877 sgg. (anast. 1967)

Premessa

Questo libro è uscito, in prima edizione, nel 1972, presso Laterza. Dopo, è caduto nel dimenticatoio. Ma io continuavo ad essergli affezionato, perché era stato il modo di trarmi fuori da un pantano in cui m'ero perso per un buon lustro, a causa d'alcune ubbie d'allora: la tradizione nazionale italiana; in essa, la storia degli intellettuali; e la filosofia come sapere storico.

Non è che non lavorassi; ma via via di piú m'allontanavo da checché potesse avere a che fare, anche vagamente, con la filosofia. Il mio maestro non mi diceva niente, convinto che ognuno dovesse fare di testa propria. Cosí, un bel giorno – ero in Biblioteca Nazionale, al solito, e inseguivo le tracce della prima formazione di Alessandro d'Ancona, argomento che mi sembrava importantissimo, stante la posizione che poi avrebbe avuta negli studi e nella loro organizzazione nel nuovo Regno d'Italia – mi dissi che avrei anche potuto continuare cosí, ma avrei dovuto cambiare mestiere. E da allora cercai di risalire la china. Può darsi che ci siano esperienze che, per liberarsene, abbiano da venir condotte sino in fondo.

Fortunatamente, il periodo di spaesamento successivo non durò a lungo. Un'altra mattina, di sabato, nel settembre 1967 – questa volta ero nella Biblioteca della mia Facoltà – sfogliavo distrattamente l'ultimo fascicolo del «Journal of the History of Ideas», quando mi cadde l'occhio sui titoli di due libri, vecchi di mezzo secolo, d'uno stesso autore, tal Gilbert Chinard: *L'exotisme américain dans la littérature française au* XVI^e^ *siècle*, e *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au* XVII^e^ *et au* XVIII^e^ *siècle*. Me li procurai subito; e, scorrendoli, alla fine del secondo trovai una pagina dell'*Histoire philosophique et politique des deux Indes* del Raynal (XIV, 2), in cui è detto, dal piú al meno, che il mito del buon selvaggio aveva avuto una funzione di conservazione sociale, venendo a insinuare, per analogia tacita, una sublimazione

delle condizioni di vita dei contadini europei, come anche loro piú vicini allo stato-di-natura.

Decisi che tale sarebbe stata la mia ricerca per i prossimi anni, quanti avessero ad essere. Anche il mio maestro, quando glielo comunicai, ne fu molto contento; e pure negli anni successivi m'incoraggiò in tutti i modi. Quanto a me, non avrei fatto – mettevo le mani avanti – una preistoria filosofica di quell'antropologia culturale che proprio allora veniva rumorosamente alla ribalta nel nostro paese; bensí un lavoro di storia delle ideologie, nell'accezione marxiana. Progettavo cioè, vagamente, un libro che, se mai ce l'avessi fatta, avrebbe forse potuto essere un po' del genere di quello che in seguito avrebbe scritto Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo*, che uscirà nel 1978. Se poi non fu cosí, fu perché non trovai riscontri alla diagnosi di Raynal in quella pagina (anzi, avrei appreso dipoi, da un lavoro di Adriano Prosperi, che era andata pressoché al rovescio, e cioè che i missionari che battevano le parti piú desolate del nostro paese per evangelizzarle nuovamente solevano chiamarle «le Indie nostre»). Positivamente, perché fui attratto dal senso di quanto, del pensiero sociale e politico moderno, si poteva vedere da quell'angolazione. A cose fatte, poi, per ironia della sorte m'avvenne di scoprirmi addirittura neppure alieno dal *mito* dei selvaggi (e tale constato d'essere rimasto), anche se avevo avuto cura di toccarlo, come tema, solo marginalmente.

Cosí, di Gliozzi sarei stato la testa di turco: lo «storico delle idee» – anziché, come lui, delle ideologie – con cui se la prendeva nell'Introduzione, un po' anche mettendolo in caricatura, come suole avvenire in questi casi, ero infatti io, per i miei *Selvaggi*. Nel corso degli anni '80, però provvide Gliozzi stesso acché s'accorciasse, via via sempre di piú, la distanza fra di noi. Io avevo completamente abbandonato l'argomento; e invece lui intervenne piú volte, sulla storia e sullo stato degli studi che continuava a coltivare, ogni volta accentuando un'autocritica, rispetto alla prospettiva seguita, cosí convintamente, nell'*Adamo*. La sua onestà intellettuale, in questa vicenda, fu al di sopra di qualsiasi apprezzamento (come ho cercato di mostrare in «Studi settecenteschi», 13, 1992-93, pp. 9 sgg.). Ma solo dopo la sua morte prematura avrei scoperto fino a che punto egli si fosse spinto nella revisione, con un contributo a una grande opera (come si dice) di storia, intitolato già significativamente «Le scoperte geografiche *e la coscienza europea*» (1985).

Gliozzi riportava la fioritura degli studi sull'argomento, compreso il mio libro, al clima della decolonizzazione (e, d'altra par-

te, motivava le sue successive autocritiche anche con le delusioni sopravvenute, per chi era di sinistra). Non è che io mi riconosca, in una simile collocazione. Ma può anche darsi che avesse ragione lui. A ripensarci, fa impressione come fosse stata improvvisa, quella fioritura, ed estesa nel mondo, senza che nessuno sapesse, o quasi, degli altri. Oltre che a me stesso e a Gliozzi (per inciso, strano che Rosario Villari – nella premessa, 1989, alla nuova edizione del libro del Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento* – abbia parlato d'una sordità, al riguardo, della cultura italiana), mi riferisco a Elliott, 1970; alla Duchet, 1971; a Bitterli, 1976; a Meek, 1976; a Todorov, 1982; a Pagden, 1982.

Alla loro uscita, *I filosofi e i selvaggi* ebbero una sola reazione di rilievo: la stroncatura ad opera d'uno storico, Furio Diaz («Rivista storica italiana», 86, 1974, pp. 557 sgg.). In una cosa, aveva senz'altro ragione: sulla sussultorietà dell'andamento d'un capitolo, il III; ed ora ho cercato di rimediarvi. Per il resto, m'additava come un «filosofo marxista strutturalista».

Da parte mia, filosofo non mi sono mai ritenuto; anzi neanche, propriamente, uno storico della filosofia. Ho sempre preferito dirmi (adottando una distinzione che era di Delio Cantimori) uno studioso di storia della filosofia.

Quanto al marxista, già allora avrei detto: mezzo e mezzo. Già allora, a Marx non riuscivo a perdonare quell'esaltazione dello sviluppo produttivo, in cui mi pareva che fosse rimasto succube della mentalità borghese (e per il progresso-sviluppo, ogni anno che è passato da allora ha sempre piú incrementata la mia ripugnanza). Semmai, mi pareva preferibile lo Engels dell'*Origine della famiglia*. Ma, tutto questo, non lo dissi – senz'altro per perbenismo – e vi allusi soltanto cripticamente, scrivendo, nella Premessa, che, se proprio mi si fosse interrogato su un'ispirazione ideale del mio lavoro, avrei menzionata *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, e poi rimandando, in particolare, alla conclusione del capitolo su *La «gens» irochese*, sui costi della civilizzazione (ora, ho tolti entrambi i riferimenti, perché suppongo che, ahimè, non verrebbero neanche intesi). Esplicitamente, dissi però d'un mio «forte distacco verso l'ideologia settecentesca del *progresso*» – ed eravamo poco dopo la conquista della Luna, e ancora avanti quella prima crisi energetica (1973), che avrebbe cambiate alquante cose, presso gli intellettuali (ma al di là della loro consapevolezza

immediata, e quindi lo si sarebbe avvertito, retrospettivamente, soltanto dopo un po').

Quanto infine allo strutturalista, non mi sono mai ritenuto tale, anche per incompetenza. Ma, se è per questo, Diaz usava il termine all'ingrosso, a designare quanto fiutasse come in contrasto con lo storicismo nostro nazionale; e in ciò coglieva senz'altro nel segno.

Certo, però, la filosofia, il marxismo e lo strutturalismo erano cose su cui era inevitabile che Furio Diaz e io non fossimo d'accordo. Per lui, erano degli spettri; e difatti li vedeva, talora, anche dove non c'erano. Poiché non m'aveva rivolti rilievi di merito, intesi che, con la vivacità della sua reazione, neanche priva d'un po' di malanimo, egli esprimesse dispetto, umorale com'era, perché mi trovava estraneo a quell'idea dell'illuminismo di cui egli si faceva portavoce, sulle orme di Franco Venturi, centrata sul nesso tra la *philosophie* e la politica, in rapporto alle riforme istituzionali che, nella seconda metà del Settecento, erano state progettate, discusse e in parte anche attuate in molti paesi d'Europa. O, piú direttamente, Venturi e Diaz non erano soltanto storici dell'illuminismo, erano anche illuministi, o neo-illuministi, loro stessi; e io, invece, no.

So bene, poi, che da *I filosofi e i selvaggi* mi porto dietro un'immagine scostante. Non dico che di proposito l'avessi reso un libro non attraente; ma, che non lo fosse, allora non mi dispiaceva affatto, preoccupato com'ero che un simile argomento potesse suonare alla moda, in quel momento, dopo il '68. Ora, però, finalmente rileggendomi dopo quarant'anni – una vita – mi sono reso conto che scostante lo era davvero: per le troppe e spesso troppo lunghe citazioni, per averle lasciate quasi tutte nelle lingue originali, e per le troppe e talora abnormemente debordanti note a piè di pagina. Ora, ho provveduto drasticamente. Per il resto, ho aggiunto, oltre che qualcosa qua e là, anche un capitolo nuovo, di storia semantica – *Barbarie e civiltà* –, e molto quanto a rimandi bibliografici; perché in questi quarant'anni s'è lavorato tantissimo su pressoché tutti gli argomenti in cui ero incappato, a cominciare dalle edizioni stesse dei classici, per una buona metà nuove. In particolare, ho abbondato in riferimenti a scritti recenti, non sempre per il loro valore intrinseco, bensí per l'opportunità di trarne ulteriore bibliografia, cosí evitando anche di ricitare io tutti gli scritti obbligatori su un autore o un argomento. In compenso, sempre per favorire

la leggibilità, ho messo a parte, come *complementari*, le note che potevano andar cosí.

La Prefazione del 1972 si concludeva, dopo taluni ringraziamenti piú di circostanza, con dei riconoscimenti:

> Molto importante per me, come sempre, l'amicizia di Sebastiano Timpanaro. In fine, se bene o male ho portato a termine questo saggio, lo devo particolarmente all'incoraggiamento e al consiglio di Cesare Luporini – ma anche voglio evocare, almeno, l'esempio di quel modo di lavoro che per lungo tempo ho veduto all'opera nelle sue lezioni. E lo devo poi, alla lettera, a mia moglie.

E non posso che sottoscriverli un'altra volta.

Ora, ringrazio Anna Belgrado, per aver seguite tutte le fasi di questo rifacimento, prestandomi aiuto e consiglio.

In questi due o tre anni, a incoraggiarmi è stato soprattutto Carlo Ginzburg.

Per la pubblicazione, sono grato a Adriano Prosperi, che ha presentato questo libro all'editore.

Per la cura editoriale, davvero eccezionale, a Paolo Stefenelli.

S. L.

Firenze, autunno 2013.

I FILOSOFI E I SELVAGGI

Introduzione

1. Conformemente al titolo, da questo libro sono escluse le questioni *teologiche*, relativamente ai popoli del Nuovo Mondo. Sono escluse altresí le discussioni su modalità e tempi del suo popolamento, pur tanto importanti nel Sei-Settecento. Infine, anche le critiche di taluni aspetti delle società europee attraverso gli esempi esotici[1].

Quanto a come gli Europei si comportarono nei confronti di quei popoli, non è che presso i filosofi si trovi granché. Anzi, si fanno notare solo talune pagine di Giordano Bruno e due righe di Hume. Quasi all'inizio della *Cena de le Ceneri*, per esempio, Bruno impreca contro le conquiste oltreoceano: «perturbar la pace altrui, violar i patrii genii de le reggioni...», «mostrar novi studi, instrumenti et arte de tirannizar et sassinar l'un l'altro», non senza un accesso di ritorsione profetica («tempo verrà...»); stigmatizza le iniziative missionarie: «con violenza propagar nove follie, et piantar l'inaudite pazzie ove non sono»; e deplora il pregiudizio eurocentrico: «conchiudendosi al fin piú saggio quel che è piú forte»[2]. Le due righe di Hume sono nelle *Ricerche sulla morale*: «La grande superiorità degli Europei civilizzati sugli Indiani barbari ci ha portati ad immaginare di trovarci, nei loro confronti, in una posizione simile a quella in cui siamo con gli animali, e, nel trattarli, ci ha fatto abbandonare tutti i freni della giustizia e perfino dell'umanità»[3]. Quando parlano di «selvaggi»[4], comunque, tutti i pensatori

[1] Per un colpo d'occhio su quest'ultimo punto, per es. A. PAGDEN, *The Savage Critic: Some European Images of the Primitive*, «Yearbook of English Studies», 13 (1983), pp. 32 sgg., poi saggio IX in ID., *The Uncertainties of Empire. Essays in Iberian and Ibero-Amerindians Intellectual History*, Aldershot-Brookfield 1994.

[2] *La cena de le Ceneri...*, a cura di G. Aquilecchia, in G. BRUNO, *Œuvres complètes*, II, Paris 1994, p. 45; *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano 2000, p. 27.

[3] *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, III, 1; nell'ed. in *Works*, p. 18.

[4] A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative*

dell'età moderna intendono, elettivamente, gli Indiani d'Occidente, ma con esclusione dei Peruviani e dei Messicani, considerati eccezioni, rispetto al resto del Nuovo Mondo. «Quello stato di semplicità primèva che nel nostro continente era conosciuto solo attraverso le descrizioni fantasiose dei poeti, nell'altro esisteva nella realtà... C'erano solo due nazioni, in questo vasto continente, che erano uscite da un siffatto rozzo stato»; quanto alle altre, a cagione d'una tale rozzezza, «la denominazione di *selvagge* può essere applicata ad esse tutte». Cosí, alla conclusione del periodo preso in esame, il Robertson[5].

Su un tema solo avviene di trovare affiancati, non soltanto tutti quanti gli Americani, senza distinzioni, ma anche popoli d'altri continenti, in particolare dell'Africa, e anche, talora, i Greci dell'età storica: sul tema della religione. Dove, viceversa, piú rigorosa fu l'identificazione dei selvaggi con gli indigeni del Nuovo Mondo, con una quasi completa chiusura sull'Africa e gli altri continenti, fu a proposito del tema organizzazione sociale.

Gli Indiani d'America li si potevano idealizzare oppure no; ma i negri d'Africa nessuno li degnava d'un interesse neppure lontanamente paragonabile[6], salvo che in quanto forza-lavoro coloniale. Pur a lasciar da parte il caso d'un Las Casas – che, al riguardo, procedette a ravvedersi, ma, giustappunto, aveva avuto di che ravvedersi[7] – tra i filosofi uno degli esempi maggiori è certamente Locke. Mentre sui nativi del Nuovo Mondo dirà quel che vedremo, i negri li considerava una merce che abbondava in Africa al pari dell'avorio, buoni solo a far da schiavi nelle terre d'America, «sottomessi al dominio assoluto e al potere incondizionato dei loro padroni»[8]. Ma neppure Montesquieu sarà certo da meno, al ri-

Ethnology, Cambridge 1986² (trad. it., Torino 1989), p. 202: «il termine *sauvages* compare all'inizio del XVIII secolo». E invece era ormai vecchio di cinque secoli, introdotto da Nicolas Oresme. Nella monografia successiva, *European Encounters with the New World, from Renaissance to Romanticism*, New Haven - London 1993, p. 84, Pagden segnala un «riferimento implicito» a Bacone presso il Ramusio, che invece era morto prima che Bacone nascesse.

[5] *History*, I, pp. 282 sg.

[6] Ora, U. BITTERLI, *Die Entdeckung des schwarzen Afrikaners. Versuch einer Geistesgeschichte der europäisch-afrikanischen Beziehungen an der Guineaküste im 17. und 18. Jahrhundert*, Züirich 1970. Ma ancora da vedere K. GEORGE, *The Civilized West Looks at Primitive Africa, 1400-1800. A Study of Ethnocentrism*, «Isis», 49 (1958), pp. 62 sgg. Qualcosa nella 2ª sezione del numero monografico *L'Afrique* di «Dixhuitième siècle», 2012.

[7] Cfr. V. LAVOU ZOUNGBO (a cura di), *Bartolomé de Las Casas face à l'esclavage des Noir-e-s en Amérique-Caraïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)*, Presses univ. de Perpignan 2011.

[8] Da vedere LOCKE, *Works*, X, pp. 196 e 414, e *Treatise*, § 85. Cfr., ora, D. ARMIT-

guardo. E anche Kant, nella stessa pagina in cui pagherà il proprio tributo al mito degli Indiani d'America – «fra i selvaggi, non c'è popolazione che mostri un carattere cosí sublime come quella del Nord-America», ecc. –, esprimerà consenso al razzismo di Hume sui negri[9] (questo, da giovane, perché dipoi passerà a pensare che invece gli Americani non fossero affatto educabili, loro, neppure a far da schiavi; e salvo che, ancora dopo – nell'ultimo decennio del secolo, in contemporanea con la Rivoluzione francese –, abbandonerà senz'altro il razzismo[10]).

2. Fuori da questa ricerca rimane un fenomeno vistoso, e nonostante che vi sia coinvolto un personaggio come Diderot: l'esplosione dell'interesse degli Europei per gli isolani del Pacifico, in seguito ai viaggi di Bougainville e di Cook; con la conseguenza che verrà registrata, per esempio, da Humboldt: «I selvaggi dell'America ispirano minore interesse dacché celebri viaggiatori ci hanno fatto conoscere gli abitanti del Mare del Sud». Ma, questa esclusione, per il buon motivo che non ne venne – Diderot compreso – alcun significativo apporto teorico. Si ebbe semplicemente una ripresa di categorie e di tesi tutte già collaudate sugli Americani – e, anzi, in genere non proprio le piú nuove, all'altezza degli anni Settanta del XVIII secolo.

Questo, poi, *non* è un libro sul mito del buon selvaggio; perché si richiederebbero competenze che eccedono le normali dello studioso generico di storia della filosofia (come affrontare Ronsard?). La polivalenza, di un'idea come quella del buon selvaggio, ben piú complessa che non l'idea contraria, richiederebbe infatti che ogni testo venisse considerato – oltre che in rapporto a tradizioni intellettuali e letterarie già a portata di mano di chiunque nel Cinque-Settecento avesse qualche lettura – anche in rapporto alle intraprese di conquista, colonizzazione, evangelizzazione, ecc.; e in riferimento, certo, alle istituzioni civili ed ecclesiasti-

che, ma pure a quel pubblico a cui infine si rivolgevano, i testi dei

AGE, *John Locke, Carolina, and the "Two Treatises of Government"*, «Political Theory», 32 (2004), pp. 602 sgg.; J. FARR, *Locke, Natural Law, and New World Slavery*, «Political Theory», 36 (2008), pp. 495 sgg.

[9] Cfr. *Osservazioni sui sentimenti del bello e del sublime*, cap. 4, in *GS*, II, pp. 253 sg. Per il luogo di Hume menzionato da Kant, vedi oltre, nel cap. I, con la relativa Nota complementare.

[10] Su quest'ultimo punto (ma anche per la bibliografia), P. KLEINGELD, *Kant's Second Thoughts on Race*, «Philosophical Quarterly», 57 (2007), pp. 573 sgg.

viaggiatori, quando giungevano alla stampa. Già lo Chinard aveva compreso (anche se poi finiva sempre per farsi sopraffare dal suo gusto letterario) che tante esaltazioni delle virtú dei selvaggi erano operazioni propagandistiche, al pari di tante descrizioni di straordinarie amenità e fertilità di certi territori: ad attrarre coloni occorrevano, oltre alle prospettive d'arricchimento, anche assicurazioni che non sarebbero proprio andati a trovarsi fra uomini bestiali, dediti professionalmente allo scotennamento di cervici[11]. Ed è ovvio che d'una siffatta propaganda – come di quella messa in opera, per i loro scopi, da alcuni degli ordini religiosi impegnati nel Nuovo Mondo – siano talvolta rimasti vittime anche i filosofi.

In questo libro, s'accenna al buon selvaggio solo in un paio d'occasioni: quando proprio era impossibile non farlo, ossia a proposito di Rousseau, nel capitolo V, e nella conclusione del capitolo II, dove accade di segnalare una funzionalità mantenuta ancora modernamente dal mito apparentato dell'età dell'oro (in contrasto con la tesi d'una drastica discontinuità, come tutto vecchio questo, e moderno solo il mito del selvaggio)[12]. Ma si tratta pur sempre di elementi, espressi col mito, però suscettibili d'esserne anche tradotti fuori. Il resto, dovrebbe essere affrontato in due prospettive: o come un tema di storia delle ideologie, reattivamente rispetto alla storia reale dell'Europa moderna e della sua espansione nel mondo che si veniva conoscendo, o come un vero e proprio *mito*, senza piú virgolette.

Per un verso, sarebbe naturale considerare la diffusione del mito dei selvaggi, nell'età moderna, in alternativa allo sviluppo della società mercantile e manifatturiera, con le relative ideologie – delle macchine, del lavoro (cosiddetta etica protestante), del progresso, e di tutto il resto. Fosse una seria denuncia o, in altri casi, solo una cattiva coscienza – quell'ipocrisia di cui parlò Mandeville, quando pose il suo *aut aut*[13] –, rimane che il tema dell'età dell'oro conservò presenza fino al Settecento.

[11] Ovviamente, la letteratura al riguardo è vastissima. Cfr. almeno il sito della Lehigh University *The Literature of Justification*.

[12] Come sostenuto da R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento* (1954), a cura di R. Villari, Bari 1989, pp. 55 sgg.

[13] Cfr. *The Fable of the Bees*, a cura di F. B. Kaye, Oxford 1924, I, pp. 6 sg. E ora cfr. E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge 1994; e molto utile J. M. STAFFORD (a cura di), *Private Vices, Publick Benefits? The Contemporary Reception of Bernard Mandeville. A Collection of 16 Books, Articles, Pamphlets, etc.*, Solihull 1997. Ma già l'invettiva di Bruno, nel terzo dialogo dello *Spaccio*: «Tutti magnificano l'età dell'oro, e poi stimano e predicano...», ecc.

Quanto al mito nel senso piú proprio, un'indicazione si trova in un'opera di Freud che – piú che il contenuto, tutto viziato dall'adozione di una biologia già allora smentita dalla scienza – rimarrà, probabilmente, per la decisione d'affrontare una certa problematica: *Il disagio nella civiltà*. Nel moderno confronto degli Europei con i selvaggi delle nuove terre, vi viene indicato il momento in cui, nella civiltà occidentale, sia giunto ad espressione quello scontento di fondo che gli uomini si porterebbero dietro nel corso della civilizzazione. Ma gli accenni d'indagine in questo senso sembrano da giudicare, per ora, piuttosto fallimentari.

Ammesso che si riesca ad andar oltre le suggestioni e a evitare le genericità giornalistiche[14], occorrerà guardarsi anche dall'isolamento d'una categoria come il primitivismo[15]. Taluni testi relativi ai selvaggi sono infatti esempi di quella che chi se n'intende asserisce caratteristica di quanto, negli uomini, sia *profondo*: un'ambivalenza, nella giustapposizione d'assunzioni assiologiche contrastanti nei confronti della civiltà.

3. Gli atteggiamenti fondamentali che si contrapporranno, erano già pronti da tempo. Basti l'esempio delle reazioni d'un Petrarca e rispettivamente d'un Boccaccio di fronte alla scoperta geografica dei tempi loro: delle Canarie, un secolo e mezzo avanti quella dell'America.

Petrarca, dunque, in un excursus etnografico – dopo aver presentati gli Iperborei e altri popoli primitivi noti già nell'antichità – accennava agli abitanti di quelle isole, le «Isole fortunate» degli antichi, ora riscoperte dai genovesi, presentandoli come gente incivile [*inculta*] quanto ai costumi, mossi solo dall'istinto naturale, pertanto «non dissimili dalle bestie», e difatti erranti, con le loro greggi, tra le fiere[16] (e d'un simile ritratto il poeta verrà redarguito ancora da un Las Casas).

Boccaccio li aveva presentati, invece, con simpatia[17]; e poi s'era

[14] Un esempio è M. ELIADE, *Le mythe du bon sauvage, ou les prestiges de l'origine*, in ID., *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957 (trad. it., Milano 1976), pp. 37 sgg. Un altro lavoro che non meritava di venir tradotto è A. DUPRONT, *Spazio e umanesimo. L'invenzione del Nuovo Mondo*, Venezia 2000 (originale, 1946).

[15] Adottando quello che si può considerare come l'uso ormai corrente, anch'io intenderò, con «primitivismo» *tout court*, quello che Lovejoy e Boas avevano battezzato come il «*soft* primitivism» in opposizione a quello che loro chiamavano *hard*.

[16] *De vita solitaria*, II, 11, in PETRARCA, *Prose*, a cura di G. Martellotti, Milano-Napoli 1955, pp. 522 e 524.

[17] Cfr. *De Canaria*, a cura di M. Pastore Stocchi, in BOCCACCIO, *Tutte le opere*, dirette da

esercitato sull'età dell'oro, dichiarando puntualmente la preferibilità dei secoli rudi e agresti, ma virtuosi, rispetto a quelli attuali, di ferro[18]. Cosí, tutti i temi topici: i primi uomini, vaganti per le selve, e quindi, alla lettera, selvaggi [*vagi silvestresque*], però contenti di seguire solo la legge-di-natura; ma, in seguito – quando si cominciò a coltivare i campi, con fatica e sudore, e anche a dividerli, mentre prima erano proprietà comune –, «allora vennero in uso il *mio* e il *tuo*, veri nemici della pace pubblica e privata», e, di qui, invidie, povertà e schiavitú (tocco finale, culmine di letterarietà: «Allora si solcarono i mari, cosí i popoli occidentali conobbero gli orientali, e viceversa»).

Quale esempio, invece, d'ambivalenza, valga un testo, celeberrimo lungo tutto il XVI secolo, ma senza che ancora vi si trovi eco del Nuovo Mondo. All'inizio della sua cosmografia – capostipite di queste enciclopedie anche etnografiche – Johannes Boemus dichiarava d'averla messa insieme al fine di mostrare «quanto bene e felicemente si viva oggi, e quanto incivilmente e poveramente [*inculte et simpliciter*] vivessero, un tempo, i primi uomini, sperduti sulla terra»; ma, a questo punto, a spiegazione dell'*inculte et simpliciter*: «quando non avevano alcuna proprietà, terra ed acqua erano comuni a tutti, al pari dell'aria e del cielo, e non erano attaccati ad onori né a ricchezze, ognuno se ne stava contento di pochissimo, in campagna, a cielo aperto», ecc. – salvo che poi sopravvennero vari malanni, provocati dai contrasti d'interessi, dallo spirito d'emulazione, ecc.[19]. Qui ricompare quella di cui, quando la s'incontra nel caso antico piú rilevante – Lucrezio –, ci si libera come d'una «contraddizione», fra primitivismo e idea del progresso[20]. E cosí s'era espresso anche lo Chinard, quando l'aveva incontrata presso i viaggiatori oltreoceano dal Cinquecento al Settecento[21].

Altro esempio indipendente dalle nuove scoperte, ancorché risalente ormai alla fine del Cinquecento, dove meno lo s'aspetterebbe: presso il burbanzoso teologo Juan de Mariana. Il quale si

V. Branca, V/1, Milano 1992, pp. 970 sgg.: «audaci, forti e di grande intelligenza», «alacri», «animati da fiducia reciproca e da senso della legalità».

[18] *De claris mulieribus*, cap. 5, *De Cerere*, a cura di V. Zaccaria, ivi, X, pp. 43 sgg.

[19] *Mores, leges et ritus omnium gentium* per Ioannem Boemum Aubanum (1520), Lugduni 1556, *Præfatio*, pp. 7 sg.

[20] Cosí A. O. LOVEJOY e G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935 (anast. 1997), p. 240.

[21] Cfr. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles*, Paris 1913 (anast. 1970), pp. 8 sgg., 114, 316 e *passim*.

dava a una descrizione dell'età dell'oro incredibilmente liricizzante[22]; ma dopo aver introdotto il tema dell'umanità primitiva nel modo contrario. All'inizio, dunque, gli uomini, *solivagi* – solitari e nomadi – «erravano al modo delle bestie selvagge, rivolti solo alla ricerca di come sostentarsi e di come soddisfare la propria libidine, non legati da alcuna legge, non sottomessi ad alcuno che li governasse»; ma a questo punto, senza nessuna mediazione: «Il loro modo di vivere era tranquillo né gravato da preoccupazioni di sorta», «godevano di sonni giocondi sotto alberi frondosi», «non c'era verso che frodassero, mentissero», ecc.; privi d'avidità, non conoscevano differenze sociali («non c'era nessuno piú potente di altri, a cui fosse d'obbligo rendere omaggio e dar sempre ragione»). Poi, anche stavolta senza mediazione, si ha la descrizione d'una susseguente condizione di guerra di tutti contro tutti, per motivare l'urgenza d'uno Stato politico [*civilis societas*]; e la descrizione è cosí vivida che l'autore si sente anche in dovere di replicare a chi per ciò accusasse la natura d'essere non madre, agli uomini, bensí matrigna, ché, mentre avrebbe riforniti di tutti i beni gli animali bruti, dell'uomo si sarebbe fatta beffe, esponendolo misero e indifeso a un mondo, comunque, terribilmente aggressivo[23].

Se invece un esempio lo si preferisca da un viaggiatore qualsiasi, a cose in corso, e cioè, ormai, nel Seicento inoltrato, si può rimandare a una *Relation de l'origine, mœurs, coustumes, religion, guerres et voyages des Caraïbes, sauvages des isles Antilles de l'Amérique*, d'un tal Sieur de La Borde[24], dove si tende sempre a far vedere che quei selvaggi sono «uomini bestiali, o meglio bestie che hanno figura umana»; eppure a un certo punto si trova che, tuttavia, nel complesso, «si comportano meglio di noi». Alla sorpresa del lettore si viene incontro spiegando che è perché loro non hanno alcuna ansia, ambizione, tristezza, inquietudine; «non avendo alcun desidero d'arricchirsi», vanno a cercare cibo soltanto a seconda della fame che sentano.

Oppure, in una delle annuali relazioni gesuitiche dalla Nuova Francia (il Canada): i nativi sono privi d'alcuna organizzazione della vita pubblica [*police*], tutta la loro religione consiste in sor-

[22] Suggellandola con tre versi presi dagli antichi; dei quali il primo veniva da Cicerone-Arato, fr. 16, e il secondo e il terzo da VERG., *Georg.*, I, 126 sg.

[23] J. MARIANA, *De rege et regis institutione* (1599), I, 1, Moguntiæ 1605, pp. 13 sgg.

[24] È il sesto dei fascicoli separati che compongono un *Recueil de divers voyages faits en Afrique et en l'Amérique, qui n'ont point esté encore publiez*, a cura di H. Justel, Paris 1674, dove vedi pp. 10 e, rispettivamente, 16.

tilegi e sacrifici rivolti al Diavolo nella speranza d'ottenerne benefici, e sono quindi assolutamente miserabili, non conoscendo la Grazia; eppure... «francamente, proprio non so se non abbiano ragione loro, a preferire – come in realtà preferiscono – la loro felicità alla nostra, almeno finché si parli della felicità temporale»; ché «è vero che non hanno tutte quelle delizie che ricercano i figli di questo secolo; ma in compenso sono anche liberi dai mali che le accompagnano»[25].

Un altro missionario – francescano, questa volta – parlava del culto del Demonio, da parte dei selvaggi, che descriveva succubi delle superstizioni piú orribili, privi anche di leggi e istituzioni politiche; e però concludeva: «Se è un gran bene non essere vittime d'un gran male, i nostri selvaggi si possono dire felici; perché non hanno né avidità né ambizione»; come non conoscono né Stato [*police*] né distinzioni di rango, cosí neppure si dannano per accumulare ricchezze; sono contenti purché abbiano di che vivere e godano della reputazione di buoni guerrieri e buoni cacciatori; tra di loro, sono dolci, pacifici, ecc.[26].

Ancora in un Locke l'ambivalenza tornerà in pieno; ché, dopo aver insistito sulla miseria della vita dei selvaggi, stante la mancanza di sviluppo economico presso di essi, si rifarà candidamente all'«età dell'oro», con tutt'intero il relativo repertorio classico, e non senza citare proprio Ovidio (come vedremo nel cap. II).

Certo, via via prenderà il sopravvento il luogo comune, che nel Settecento dilagherà; anche se, ancora alla fine del Settecento, un esempio clamoroso d'ambivalenza si avrà con un Georg Forster, nell'assillo, lungo tutto il *Voyage round the World*, del confronto fra lo «state of barbarisme» e lo «state of civilization»[27].

Intanto, sempre nel corso del Seicento, ad altri pii missionari era addirittura capitato di lasciarsi sorprendere nell'atto di proferire un'eresia:

[25] P. BIARD, *Relation de la Nouvelle France...*, Lyon 1616, in L. CAMPEAU (a cura di), *Monumenta Novæ Franciæ* [Monumenta historica Societatis Iesu, Monumenta missionum], Roma-Québec 1967 sgg. (in corso), I, pp. 487, 506 sgg.

[26] C. LECLERCQ, *Nouvelle relation de la Gaspésie... et d'autres peuples de l'Amérique septentrionale, dite Canada* (1691), cap. 15, a cura di R. Ouellet, Montréal 1999, pp. 467 sgg.

[27] Cfr. U. JAPP, *Aufgeklärtes Europa und natürliche Südsee: Georg Forsters Reise um die Welt*, in H. J. PIECHOTTA (a cura di), *Reise und Utopia. Zur Literatur der Spätaufklärung*, Frankfurt a. M. 1976, pp. 10 sgg.; H. WEST, *The Limits of Enlightenment Anthropology: Georg Forster and the Tahitians*, «History of European Ideas», 10 (1989), pp. 147 sgg. Imponente, l'edizione dei di lui *Werke* a cura dell'Accademia delle Scienze di Berlino (DDR), 1963 sgg.

> Sembra che, nei grandi boschi in cui abitano questi popoli, si sia conservata quell'innocenza che è stata bandita, invece, dalla maggior parte degli imperi e dei regni: la loro natura ha un non so che delle bellezze del Paradiso terrestre prima che v'entrasse il peccato; il loro modo di vivere non ha alcunché del fasto né dell'ambizione né dell'avidità né dei piaceri che corrompono le nostre città[28].

Finché l'aveva detto un Las Casas[29], per piú di tre secoli non si seppe, e lo stupore non è piú che tanto neppure se in una lettera privata d'un missionario in Canada si trova che «nei selvaggi, noi vediamo i bei resti della natura umana che invece sono interamente corrotti nei popoli civilizzati [*policés*]»[30]; ma, nel testo sopra riportato, a sorprendere è che non sia intervenuta alcuna revisione, nel passaggio alla stampa. Naturalmente, in testi di laici, invece, una simile eresia sarà molto frequente, anche prima di Rousseau, sia presso grandi pensatori, come (vedremo) il Grozio, sia piú diffusamente. Il primo a cui era venuta spontanea era stato il viaggiatore portoghese che aveva comunicata notizia dei brasiliani al proprio re, l'anno 1500: «È tanta l'innocenza di questa gente che, quanto alla vergogna, quella d'Adamo non era piú grande» [e cioè: non ne hanno proprio alcuna, di vergogna, al pari d'Adamo precedentemente al peccato].

Quanto poi ai valori in gioco, dai testi cinque-settecenteschi sui selvaggi ne emerge uno globale come la felicità[31]. Ma questo tema è stato esorcizzato, quasi espunto dai testi dei viaggiatori e degli intellettuali europei inclini al mito, dall'andazzo, che è ancora comune, a parlare d'un *buon* selvaggio, o d'un selvaggio *nobile*. Basti un caso solo, tanto è imponente: il maggior rinnovatore settecentesco del mito, Rousseau, lo centra, come tutti gli altri, sul *bonheur* dei selvaggi, ma nel momento stesso in cui li dichiara tutto fuorché buoni, anzi espressamente cattivi, perché «crudeli» e «sanguinari»[32]. A Rousseau, il *buon* selvaggio è stato affibbiato dai suoi avversari, con intenzione derisoria.

[28] *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France ès années 1647 et 1648*, Paris 1769, in CAMPEAU (a cura di), *Monumenta* cit., VII, p. 346.

[29] Cfr. B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, I, 40, in *OC*, III, p. 553, a proposito dei primi Indiani incontrati da Colombo nell'isola Española.

[30] Il p. Cl. Chauchetière al fratello (1694), in R. G. TWAITES (a cura di), *Jesuit Relations...*, Cleveland 1897 sgg., XIV, p. 130.

[31] Ma un po' ingenuo K.-H. KOHL (peraltro noto anche per altri studi sull'argomento), *Der glückliche Wilde. Imagination oder Realität?*, in H. MEIER (a cura di), *Über das Glück. Ein Symposion*, München 2008, pp. 119 sgg.

[32] Ma, anche lasciando da parte l'ideologia, sfonda una porta aperta S. LE BLANC (con

E di qui, naturalmente, anche la grossa differenza di profondità fra il tema cinese, per esempio, e quello americano; come mostra, precisamente, la polarizzazione, al riguardo, Voltaire/Rousseau.

4. Neppure s'è tentato un saggio sulla preistoria d'una o altra di talune scienze che nell'ultimo mezzo secolo in Italia hanno riscosso un successo correlativo alla nostra precedente arretratezza al riguardo. Gli studi sui precursori dell'etnografia e dell'etnologia segnano, caratteristicamente, l'assestamento di queste discipline in forma riconosciuta accademicamente, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Riscoperte a posteriori, in genere nel segno della rivendicazione, e talvolta con i difetti che si riconoscono solitamente a questo tipo d'interventi, da parte di specialisti d'una o altra scienza, in campo storiografico. Caso limite, delle controversie che possono aprirsi, quella, mezzo secolo fa, fra chi riportava la fondazione dell'antropologia, con molta genericità, al Quattrocento italiano[33], e chi opponeva l'esempio di Ibn Khaldun (piú moderno, diceva, che non gli stessi illuministi), e finiva con l'alternativa: *o* Erodoto *o* il XIX secolo, negando che tra il Medioevo e l'Ottocento si fosse realizzato altro progresso che nell'accumulazione di dati empirici[34].

Una qualche corrività a dichiarare questo o quel filosofo precursore di questa o quella delle scienze sociali, si può notare anche in talune monografie di storici del pensiero. A nessuno dei pensatori che compaiono nelle pagine che seguono è mancato, si può dire, un omaggio di questa fatta – neppure a Bayle, per citare un altro caso estremo, visto che la discreta conoscenza che egli esibisce di relazioni di viaggio moderne, a tutto gli serví fuorché a porre problemi interpretativi.

5. Quanto alla delimitazione del periodo considerato – grosso modo, due secoli, dagli *Essais* di Montaigne alle *Ideen* di Herder,

K. E. REGISTER), *Constant Battles. The Myth of the Peaceful, Noble Savage*, New York 2003. Mera polemica, R. EDGERTON, *Sick Societies. Challenging the Myth of Primitive Harmony*, New York 1992.

[33] Cfr. J. H. ROWE, *The Renaissance Foundations of Anthropology*, «American Anthropologist», 67 (1965), pp. 1 sgg. Gli si appoggia F. DEL PINO, *Canarias y América en la historia de la etnología primigenia, usando una hipótesis*, «Revista de Indias», 36 (1976), pp. 99 sgg.; ma questi punta su Petrarca e Boccaccio.

[34] Cfr. J. W. BENNETT, *Comments on "The Renaissance Foundations..."*, ivi, 68 (1966), pp. 215 sgg. (pp. 220 sgg., replica del Rowe; del quale anche *Ethnography and Ethnology in Sixteenth Century*, «Kroeber Anthropological Society Papers», 30 (1964), pp. 1 sgg., ciclostilato).

ovvero dalla *République* di Bodin alla *History of the Civil Society* di Ferguson – ci sono da considerare, per un verso, il ritardo con cui i problemi del Nuovo Mondo si imposero all'intelligenza europea e, per l'altro verso, il rapidissimo declino, dopo gli scozzesi (da Adam Ferguson a William Robertson), della problematica che era stata la loro.

6. Per la verità, un'eco di quanto trovato nel Nuovo Mondo s'era incontrata immediatamente (1494), nella *Nave dei folli*: «un po' per ogni dove | Isole piene d'oro e genti ignude | Di cui prima non sapeva niente nessuno»[35]; ma perché l'autore aveva avuto a che fare con una stampa del *De insulis*... di Colombo, a cui aveva anche apposto uno scritto proprio. A suo tempo, ne saprà qualcosa anche il Pomponazzi: trecento, di isole, che venivano a sconfermare la tesi aristotelica dell'inabitabilità delle terre subtropicali – come gli aveva riferito per lettera un mercante che c'era stato (presumibilmente, Antonio Pigafetta)[36].

Viceversa, del Nuovo Mondo non si rintraccia sentore alcuno né in Lutero né in Machiavelli. In Erasmo, dapprima si trova solo, di passaggio, che ai tempi dei Romani ancora non si conosceva grandissima parte del mondo, stante che «solo oggi vengono trovate delle terre, finora ignote, i cui confini nessuno è riuscito a perlustrare, ma è accertato che sono immensamente vaste»[37]. Poi, dopo il 1520, si infittiscono i suoi accenni alle «nuove isole»[38], e si constata una sopravvenuta informazione; ma l'atteggiamento risulta ondivago. Nel 1526, parlerà dei barbari come «non molto diversi dagli animali bruti», anche se contestualmente deplorerà che gli Spagnoli abbiano proceduto alle loro conquiste, nel Nuovo Mondo, senza neanche riuscire a diffondervi il cristianesimo[39]; mentre due anni avanti era stato di tutt'altro parere:

[35] S. BRANT, *Narrenschiff*, cap. 66, a cura di F. Zarncke, Leipzig 1854 (anast. 1961), p. 66. E cfr. E. H. ZEYDEL, *Sebastian Brant and the Discovery of America*, «Journal of English and Germanic Philology», 42 (1943), pp. 410 sg.; W. NEUBER, *Verdeckte Theologie. Sebastian Brant und die Südamerikaberichte der Frühzeit*, in T. HEYDENREICH (a cura di), *Der Umgang mit dem Fremden*, München 1986, pp. 9 sgg.

[36] Inedito, citato in B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze 1965, pp. 41 sgg. e 215. Quanto al tema, diventerà un luogo comune. Lo si trova, per es., presso il SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur*, 1581.

[37] Ai duchi di Sassonia (1517), in *Opus epistolarum*, a cura di P. S. Allen, Oxonii 1910 sgg., II, p. 584.

[38] Fra gli altri, *Opera omnia* North-Holland, I/3, Amsterdam 1972, pp. 315 e 380; V/4 (1991), p. 150; IX/1 (1982), p. 172.

[39] *Colloquia*, a cura di L.-E. Halkin *et al.* [*Opera omnia*, I/3 cit.], p. 504.

P. Non molti giorni fa, sono passati di qui dei tali che dicevano d'aver viaggiato in diverse regioni, di quelle scoperte da poco, non ancora segnate nelle carte dei cosmografi; e raccontavano che in un'isola d'un clima quanto mai temperato veniva considerato indecoroso usare dei vestiti.

C. Ma forse in quell'isola vivevano alla maniera delle bestie.

P. Al contrario, conducevano una vita civilissima [*humanissima*] – a quanto dicevano quei tali. Raccontavano infatti che i nativi erano governati da un re, e con lui andavano al lavoro, tutte le mattine, ma per non piú di un'ora al giorno.

C. E che cosa facevano?

P. Strappano dalla terra una certa radice, che a loro fa le veci del nostro frumento... E, una volta finito questo lavoro, ognuno torna a quel che piú gli aggrada fare. Educano coscienziosamente i loro figli. S'impegnano ad evitare che si producano colpe infamanti; quando ciò avvenga, le puniscono; e quel che puniscono di piú è l'adulterio[40].

Quel che segue, sui modi di punizione, o non punizione, dell'adulterio, rispettivamente nell'uomo e nella donna, è verosimilmente inventato da Erasmo con un gusto del paradosso. Per il resto, non soltanto la cornice – la finzione del resoconto da parte di chi nelle terre recentemente scoperte ci sia stato di persona – ma anche l'idealizzazione del modo di vivere in quella supposta isola, ricalca palesemente l'*Utopia* di Moro (dove però le ore lavorative erano sei al giorno)[41]. Comunque, che l'allusione sia al Nuovo Mondo, è confermato – dopo l'accenno a quella tal radice, appetibile piú ancora del nostro frumento, probabile reminiscenza dal *Mundus Novus* vespucciano – anche da riferimenti alla «Terra Sanctæ Crucis» (quella che poi si sarebbe chiamata «Francia antartica», e poi, definitivamente, Brasile) e agli «Indii» che s'adornano di piume d'uccelli.

Avanzando nel corso del secolo, nel quarto decennio il nostro Guicciardini: felici per la benignità della natura, i nativi delle isole scoperte da Colombo, «semplicissimi di costumi», privi di «avarizia» (= avidità) e di ambizione – una delle prime occorrenze di questo topos, che poi tornerà di continuo – ma anche senza religione, senza scrittura (*notizia di lettere*), senza arti meccaniche, senza conoscenza del mondo, e perciò alla mercé di chiunque li voglia conquistare[42].

Di seguito, qualche notizia del Nuovo Mondo – a cominciare da questa stessa espressione, di suo suscettibile anche di metaforizzazione nel senso d'una organizzazione sociale diversa da quella

[40] *Ibid.*, p. 398. La «radice» è, ovviamente, la tapioca.

[41] In genere, è considerato solo il verso da Erasmo a Moro.

[42] *Storia d'Italia*, VI, 9, a cura di S. Seidel Menchi, Torino 1971, I, p. 592.

esistente – veniva a insinuarsi in un genere letterario dotto come l'utopia, e nel contempo a penetrare pure nella cultura popolare. A quest'ultimo proposito, prima ancora che ne traesse conclusioni schiettamente relativistiche anche il mugnaio friulano Menocchio – ora noto nel mondo grazie a Carlo Ginzburg –, notizie di tal fatta erano passate nell'altro genere letterario, dei viaggi nel paese di Cuccagna. Certo, di ispirazioni rispettivamente alternative, i viaggi in Utopia e i viaggi nel paese di Cuccagna, in quanto i primi rivolti a celebrare un ordinamento perfetto della vita dei sudditi e una loro perfetta obbedienza, mentre, i secondi, un rovesciamento libertario di gerarchie sociali, politiche e morali (regole in fatto di sesso), piú prossimi, semmai, al primitivismo[43]. Da una parte, un'etica del lavoro, purché ripartito anch'esso ugualitariamente; e, dall'altra, l'elogio dello starsene a godersela in ozio. Ma il quadro complessivo si può ricomporre distinguendo fra gli echi delle notizie sul Perú e sul Messico, da una parte (parallelamente al mito dei selvaggi ci fu anche un mito, alternativo, di questi due cosiddetti Imperi), e, dall'altra, gli echi delle notizie su quelli, fra i selvaggi veri e propri, che vivevano in territori particolarmente benigni. Quanto poi a quel tema che pur avrebbero in comune, le utopie, da una parte, e, dall'altra, le mitizzazioni dei selvaggi – e cioè la comunità dei beni –, può servire una distinzione, ovvia, ma che comunque verrà enunciata dal Pufendorf[44], fra due tipi di «rerum communio»: *positiva* e, rispettivamente, *negativa*, cioè istituita come tale, imposta per legge, l'una e, l'altra, nell'ignoranza, ancora, della proprietà privata.

Le statistiche sulle stampe cinquecentesche d'opere etnografiche elaborate a suo tempo da Geoffroy Atkinson[45], sono solo statistiche, anche se nel frattempo non smentite, e comunque limitate alla Francia (era andata ben diversamente in Germania, dove le pubblicazioni sull'America furono di gran lunga piú numerose)[46].

[43] Eccezione – un'utopia che è un paese di cuccagna – J. HALL, *Mundus alter et idem*, 1605 (anche in trad. it., Napoli 1985).

[44] Cfr. *JNG*, IV, IV, 2 sgg.

[45] Cfr. *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris 1935 (anast. 1969), capp. iniziali.

[46] Fondamentale F. W. SIXEL, *Die deutsche Vorstellung vom Indianer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, «Annali del pontificio Museo missionario etnologico», 30 (1966), pp. 9-230. Saggisticamente, D. SMITH, *"Beschreibung eyner Landschafft der Wilden/Nackeeten/Grimmigen Menschfresser Leuthen". The German Image of America in the Sixteenth Century*, in G. K. FRIESEN e W. SCHATZBERG (a cura di), *The German Contribution to the Building of the Americas. Studies in Honor of Karl J. R. Arndt*, Worcester Mass. 1977, pp. 1 sgg.

Comunque, per un riscontro di come fra i dotti permanesse il disinteresse per gli Indiani d'America, basti che non se ne trova traccia nell'*Apologia pro Herodoto* di Henri Estienne (1566), dove – dato il tema, il suffragio che conoscenze etnografiche varie portavano alla veridicità di Erodoto per i suoi racconti di usi e costumi strani di popoli non greci[47] – ci si attenderebbe di trovar almeno segnalate, in qualche modo, le ultime novità. È stato bensí osservato che dei selvaggi d'America non aveva avuto bisogno, per procedere alla sua argomentazione; ma, giustappunto, neppure li menzionò[48]. E per come, altrimenti, non s'andasse oltre a echi generici, basti che, nel 1568, in un'opera importante come il commentario alla *Politica* aristotelica (fra l'altro, subito tradotto in inglese), un altro classicista, Louis Le Roy, mostrasse di sapere molto sui pastori nomadi dell'Asia, antichi, raccolti sotto il nome di Sciti, e moderni, come Tartari e Arabi, ma davvero ben poco sulle popolazioni di nuova scoperta, che pur menzionava («uomini rozzi e selvaggi, poco diversi dai bruti, come quelli recentemente scoperti nelle terre nuove... dai Castigliani e dai Portoghesi»)[49]. Quale esempio di popolazioni viventi prevalentemente di caccia, senza agricoltura, come autorità esibiva[50] solo cinque righe del *Milione* su un piccolo popolo che Marco Polo («Paul Venétien») aveva sfiorato nel corso del suo viaggio[51]. E, per dirli, i selvaggi scoperti in America, senza scrittura [*lettres*], senza leggi, senza magistrati, senza arti e senza culto religioso, l'unica autorità a cui rimandava era, su quest'ultimo punto («sans cerémonies»), il Vives[52]; il quale, ai suoi tempi, dei popoli nuovi non aveva certo saputo di piú, e comunque qui

[47] Cfr. A. MOMIGLIANO, *The Place of Herodotus in the History of Historiography*, in ID., *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1957, pp. 45 sgg. Dell'*Apol. pro Herod.*, ed. a cura di J. Kramer, Meisenheim am Glan 1980.

[48] Solo un cenno alla missione francese «nell'isola [*sic*] delle Indie detta in volgare *la Floride*», ma a proposito della crudeltà degli Spagnoli, nell'*Introduction au Traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou Traité préparatif à l'"Apologie pour Hérodote"*, a cura di B. Boudou, Genève 2007, p. 477.

[49] *Les Politiques d'Aristote*... [sottinteso, alla greca, *livres*], traduits... par L. Le Roy, dit Regius, Paris 1568 (ma la stesura risaliva a tempo addietro), pp. 27 sgg. e, rispettivamente, 76 sgg.

[50] Cfr., *ibid.*, p. 77.

[51] Cfr. MARCO POLO, *Le devisement du monde*, cap. 70, sous la direction de Ph. Ménard, Paris 2003, II, pp. 36 sg. («moult mauvaises gens»); *Milione*, versione toscana del Trecento a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, Milano 1982, cap. 70, p. 99 («salvatica gente»); *Il Milione*, testo toscano «ottimo» a cura di R. M. Ruggieri, Firenze 1986, cap. 63, p. 160. Nella redazione latina (a cura di A. Barbieri, Parma 1998), il passo era stato tralasciato.

[52] Cfr. p. 213.

Le Roy lo menzionava addirittura a rovescio. Il Vives aveva infatti insistito che quanto asserito da Cicerone – non esserci gente tanto barbara che non riconosca un qualche dio[53] – i suoi compatrioti l'avevano verificato anche nel Nuovo Mondo:

> Anche nel nuovo mondo i nostri hanno trovate moltissime genti che vivevano senza scrittura [*litteræ*], senza leggi, senza re, senza Stato [*respublica*], senza arti, e tuttavia non senza religione; donde appare che la religione è fenomeno ben piú naturale che non le arti inventate dagli uomini[54].

E proprio questo il Le Roy riferirà letteralmente, dipoi, in *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*[55] (anche se, allora, senza piú menzionare la fonte).

7. Quanto, poi, al XVIII secolo, del tornante degli anni Ottanta[56] – in contemporanea alla guerra d'indipendenza di quelli che saranno gli Stati Uniti d'America – si riscontra una consapevolezza diffusa, nella storiografia; ma, in genere, nel senso d'una differenza fra gli ultimi «utopisti», come magari si dice, e quelli che sarebbero i primi antropologi, quali Volney e Humboldt[57]. Ora, lasciando stare l'utopia, e anche senza iscrivere Volney alla corporazione degli antropologi professionali – che, in Francia, possono essere riportati semmai alla «Société des observateurs de l'homme»[58] –, però è proprio attorno al 1780 che, da piú parti, in Europa, nascono parole nuove, come *antropologia* e *etnografia*. Va nello stesso senso anche il passaggio da «selvaggi» a «primitivi», quanto a terminologia prevalente[59] (ma conseguenza, questa, di quella concezione evoluzionistica della storia dell'umanità, come una successione progressiva di stadi, che era stata elaborata dagli storici-filosofi

[53] *Tusc.*, I, XIII, 30.

[54] *De veritate fidei christianæ*, II, 1, in J. L. VIVES, *Opera omnia*, Valentiæ Edetanorum 1790 (anast. 1964), VIII, p. 137.

[55] Vedi piú avanti, nel corso del cap. III.

[56] Come indice si può assumere la vicenda dell'articolo «America» nella *Britannica*; per cui cfr. S. SEBASTIANI, *L'Amérique des Lumières et la hiérarchie des races. Disputes sur l'écriture de l'histoire dans l'Encyclopædia Britannica (1768-1788)*, «Annales. Histoire, Sciences sociales», 67 (2012), pp. 327 sgg.

[57] Cosí, nel caso, CH. MINGUET, *Alexandre de Humboldt historien et géographe de l'Amérique*, Paris 1969, p. 335.

[58] Cfr. J. COPANS e J. JAMIN (a cura di), *Aux origines de l'anthropologie française...*, Paris 1994, raccolta di testi; e ora il ponderoso J.-L. CHAPPEY, *La Société des observateurs de l'homme...*, Paris 2002.

[59] Cfr. H. PLISCHKE, *Von den "Barbaren" zu den "Primitiven". Die Naturvölker durch die Jahrhunderte*, Leipzig 1926, p. 114 (ma propone a esemplificazione un quartetto non poco stravagante: de Brosses, J. N. Tetens e i due Forster, padre e figlio).

scozzesi). Cosí, il successo del termine «selvaggi» aveva coperto esattamente quei quasi tre secoli sui quali porta questo libro. Dopo, si ebbe una separazione fra le ricerche etno-antropologiche, da una parte, e, dall'altra, la fioritura dell'esotismo quale tendenza letteraria, pressoché sconosciuto (se si abbandonano le generalizzazioni alla Chinard) nelle epoche precedenti[60].

8. Comunque, della delimitazione cronologica della presente ricerca, una giustificazione intrinseca risulta dal processo stesso che s'è tentato di ricostruire, delineato in particolare nel capitolo V: la tematica dell'uomo-di-natura e la sua crisi, in riferimento ai selvaggi. Già il capitolo II e il III sono pensati in questa prospettiva; e vi rientra in parte il capitolo IV, dedicato a Vico. Della linea problematica che ho seguita, dirò solo, in anticipo, che è assai lontana da quella che si trova enunciata – al culmine cronologico del periodo qui preso in esame – nell'*Histoire philosophique* del Raynal; nella pagina piú famosa dell'opera (che al traduttore italiano parve tanto ardita, ancora, che pensò meglio di tralasciarla), dove viene addirittura dichiarato che alla conoscenza dei costumi dei selvaggi si debbono «tutti i progressi che ha compiuti, presso di noi, la filosofia morale», e si spiega poi come si possa dire che «è l'ignoranza dei selvaggi che in qualche modo ha illuminati i popoli civilizzati [*policés*]:

> Fin allora i moralisti avevano cercato l'origine e i fondamenti della società in quelle società che avevano sotto gli occhi... Ma, dopo che s'è visto come le istituzioni sociali non derivassero né da bisogni della natura né dai dogmi della religione – dal momento che innumerevoli popoli vivevano in libertà [*indépendents*] e senza culti – si sono scoperti i vizi della morale e della legislazione nella formazione delle società[61].

Ossia, alla lettera, l'ideologia libertina, certo mai scomparsa del tutto, e ora ripresa da Diderot; ché è questi l'autore della pagina.

Invece, quale piú complessa elaborazione avessero nel frattempo ricevuta i temi delle istituzioni sociali e della religione dei selvaggi; come in ultimo fosse venuta meno la stessa immagine dell'uomo-di-natura, sottesa, al contrario, alle parole sopra citate (e conclama-

[60] Un cenno, in questo senso, presso R. POMEAU, *Voyage et Lumières dans la littérature française du XVIII^e siècle*, «Studies on Voltaire...», 57 (1967), pp. 1287 sg.

[61] *Histoire*, XV, 4 (VIII, pp. 73 sg.). Per la trad. it., di R. Pupares, cfr. *Storia filosofica* ecc., s.l., 1777, XV, p. 61. La pagina è riecheggiata anche da M. GRIMM, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, novembre 1773, a cura di M. Tourneux, Paris 1878, X, pp. 316 sg.

ta in quell'apologo sui vantaggi dello sviluppo demografico che è, sotto spoglie etnografiche, il *Supplément au "Voyage" de Bougainville*); e quanto, infine, la nozione stessa dei popoli selvaggi fosse stata rinnovata nel corso del Settecento, ricevendo una definizione centrata sul loro modo materiale di vita – è quanto s'è tentato di mostrare nel corso di questo libro.

Barbarie e civiltà

Non fosse che per giustificare le traduzioni nei brani che avremo a citare, tant'è accennare preventivamente a qualcuna delle vicende che, nel corso dei due secoli che ci riguardano, coinvolgeranno talune parole chiave.

1. La filiera greca era: πόλις, πολίτης, πολιτικός e πολιτεία[1]. In latino: *civitas*, *civis*, *civilis* (piú arcaico, *civicus*) e (ma, come calco di πολιτεία, alquanto tardo) *civilitas*. C'era anche il termine privativo: ἄπολις, *incivilis*; ma su questo in ultimo.

Con πόλις e con *civitas* s'intendeva quello che noi chiamiamo lo Stato politico. Nel titolo delle *Istituzioni* di Giustiniano, lo *jus civile* sarà il diritto vigente in un determinato Stato in contrapposizione agli altri due diritti, entrambi universali, rispettivamente di natura e delle genti[2]. Marx sbaglierà quando – d'altronde sulla scia d'una tradizione che era cominciata nell'antichità latina – renderà il πολιτικὸν ζῷον aristotelico con «animale sociale»; ma anche si ravvedrà subito, in corso d'opera: «Originariamente l'uomo si presenta come un ente che appartiene... alla tribú, come un animale gregario, però non, assolutamente, come uno ζῷον πολιτικόν nel senso di politico»[3] (e lo ripeterà anche nel *Capitale*).

Per l'astratto *civilitas*[4], si dovette andare alla ricerca d'un signifi-

[1] Oltre al senso generale, riferito a ogni forma di governo, in Aristotele πολιτεία ne aveva anche uno specifico, per quella terza forma di regime retto, oltre alla monarchia e all'aristocrazia, a cui corrispondeva, fra i regimi degenerati, la «democrazia», quindi un regime popolare sano. Ma, ovviamente, qui interessa solo il senso generale.

[2] Le definizioni iniziali delle *Institutiones* saranno commentate ampiamente, ancora, da CHR. WOLFF, *De notione juris nat ben organizzate uræ, gentium et civilis*, in ID., *Horæ subcessivæ marburgenses*, Francofurti et Lipsiæ 1729 (anast. 1983), pp. 37-107.

[3] *Ökonomische Manuskripte 1857/58* [cosiddetti *Grundrisse*...], Berlin 1976 (MEGA, 2ª serie, I), pp. 22 e, rispettivamente, 399.

[4] Per il Medioevo cfr., ora, I. ROSIER-CATRACH, *Civilitas. De la famille* [?] *à l'Empire uni-*

cato. Il venerabile Beda avvertiva che, denotando i rapporti sociali fra i cittadini, ovvero l'amministrazione dello Stato (*respublica*), corrispondeva meglio al greco πολιτεία che non *civitas*[5]. Secondo un esperto di retorica quattrocentesco, significava quanto convenga a una *civitas*, oppure l'accordo di tutte le parti che la compongano, oppure, nel cittadino stesso, la perizia nelle scienze e nelle pratiche relative[6]. Un tardo commentatore d'Aristotele: materialmente, *civitas* denota l'insieme dei cittadini; formalmente, invece, la πολιτεία, o *civilitas*, denota l'ordinamento – la costituzione, diremmo noi – che li regga[7].

2. Che *civilis* valesse come calco di πολιτικός l'aveva fissato già Cicerone in persona[8]; ma nel latino tardo-medievale verrà introdotto anche *politicus*. Ed entrambi i termini avranno i loro seguiti nelle lingue dell'Europa moderna. La duplicità si avrà anche – favorita dalla contemporanea fioritura dell'aristotelismo – per gli imprestiti da πολιτεία e da *civilitas* nel significato di costituzione politica. Da una parte: *politia* latino e italiano[9], *police*, *policía*, *policie* o *polity*, *Policey* o *Polizei*. Dall'altra: *civilità* o *civiltà* o *civiltade*, *civilité*, *civilidad*, *civility* o *civilitie* (mentre in tedesco molto raro *Zivilität*[10], e *zivil* quantomeno convivente con *bürgerlich*, salvo che in contesti tecnici d'ambito giuridico).

Cosí, fra Due e Trecento saranno ricorrenti non soltanto «civilitas *sive* regimen», ma anche «policia *sive* regimen», «civilitas *sive* politia», e (per esempio presso Nicolas Oresme – che, con le ritraduzioni in francese dell'*Etica* e della *Politica* d'Aristotele, molto contribuí al lessico della lingua nazionale) «une civilité *ou* po-

versel, in I. ATUCHA *et al.* (a cura di), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto 2011, pp. 163 sgg.

[5] *Retractatio in Actus Apostolorum*, 22, 28, nel vol. CXXI del Corpus Christianorum, Turnholti 1983, p. 159.

[6] M. COLACIO, *De verbo "civilitate" et de genere artis rhetoricæ*..., Venetiis 1486, ff. aiv-aiiiv.

[7] J. MARTINI, *Politica in genuinam Aristotelis methodum redacta*..., Wittenbergæ 1630, pp. 200 e 309.

[8] *De fin.*, IV, 5.

[9] In MARSILIO DA PADOVA, *Difenditore della pace* («Defensor pacis» nella traduzione in volgare fiorentino del 1363), a cura di C. Pincin, Torino 1966: *policia*, *pulicia*, *polezia*. L'imprestito, già nell'originale: *Defensor pacis*, cap. 8, *De generibus policiarum sive regiminum*.

[10] Sulle recenti proposte di resuscitare artificialmente questo termine – e d'introdurre un *Zivilgesellschaft* allo scopo di un'alternativa a *bürgerliche Gesellschaft*, anche da parte, per es., di Habermas – cfr. B. BAUMGARTEN, D. GOSEWINKEL e D. RUCHT, *Civility: Introductory Notes on the History and Systematic Analysis of a Concept*, «European Review of History», 18 (2011), pp. 289 sgg.

litie», ché «*civilité* è il modo in cui sia ordinato e governato uno Stato [*cité*]»[11].

Dante, nel *Convivio*: «Aristotele dice: l'uomo è animale civile»; nella *Commedia*: «Atene e Lacedemona... fenno | L'antiche leggi e fuoron sí civili» (cosí *civili* = tanto bene organizzate politicamente, cioè con costituzioni tanto ben fatte)[12]; nel *De vulgari eloquentia* e nelle epistole: *civilitas*, per reggimento cittadino. La *universalis civilitas* o *humana civilitas* nella *Monarchia*, e la *umana civilitade* nel *Convivio*, sono la comunità di tutti quanti gli uomini nell'Impero universale. Nella *Monarchia*, anche *politiæ*, per ordinamenti statuali; mentre, nel *Convivio*, *cittadi*.

Nel latino umanistico, per purismo, talora il bando cadde, oltre che sul latino *politia*, in quanto prestito dal greco, anche su *civilitas* – nel senso di costituzione politica – in quanto calco, dal greco. Nel *De recta interpretatione* Leonardo Bruni se la prendeva con le traslitterazioni *aristocratia*, *oligarchia*, *democratia* e *politia*, com'era nella traduzione ancora corrente della *Politica* aristotelica, risalente a Guglielmo di Moerbeke (XIII sec.); e in alternativa proponeva *optimorum gubernatio*, *paucorum potentia*, *popularis status* e, rispettivamente, *respublica* (ai quali si atterrà poi nella sua traduzione della *Politica*, quando a questo titolo dovrà fare buon viso), senza prendere neanche in considerazione *civilitas*[13].

La traduzione di πολιτεία con *respublica* s'affermerà per il titolo dell'opera di Platone (laddove Cicerone non aveva esitato a procedere a una traslitterazione)[14]. E Marsilio Ficino era di manica larga: per πολιτεία dava entrambi i termini, tanto *civilitas* quanto *respublica*[15], e negli scritti propri *civilitas* lo usava interscambiabilmente con *civitas* (*civilità* nel suo volgarizzamento della *Monarchia* di Dante). Un altro umanista, il veneziano Lauro Quirini[16], distinguerà i due sensi in cui πολιτεία compariva nella *Politica* d'Aristotele

[11] Sbagliata la traduzione di *cité* con *città* nel *Tresor* di Brunetto Latini, col testo a fronte, Torino 2007.

[12] Quanto all'esemplificazione, si dovrà tener presente il luogo dell'*Eth. Nic.* su Cretesi e Lacedemoni, 1102a11.

[13] *Humanistisch-philosophische Schriften*, a cura di H. Baron, Leipzig-Berlin 1928 (anast. 1969), p. 95. Allorché, nei frangenti del Concilio dell'Unione, il Bruni presenterà la costituzione di Firenze, lo farà direttamente in greco, e chi darà in volgare l'opuscolo, Piero de' Medici, renderà il termine, volta a volta, con *costituzione politica*, *forma di governo*, *repubblica*.

[14] Cfr. *De divin.*, I, 29, 60. Invece, Quint., II, XV, 25, *civilitas*.

[15] Nel *Lessico greco-latino*, a cura di R. Pintaudi, Roma 1977.

[16] Cfr. *De republica* [1449-50], a cura di C. Seno e G. Ravegnani, in K. KRAUTTER (a cura di), *Lauro Quirini umanista. Studi e testi*, Firenze 1977, p. 131.

ricorrendo a *politia* per il senso generale – costituzione politica – e riservando *respublica* per la specifica costituzione, quella popolare buona, per la quale Aristotele non aveva disposto d'un termine apposito (né il Bruni col suo *respublica*). Salvo che non mancherà poi chi a sua volta deplorerà quest'uso di *respublica* in senso ristretto, che – a proposito della prima riga del *Principe*, «Tutti gli Stati, tutti e' domíni che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati» – addosserà agli Italiani[17].

Un πολιτεία occorreva anche negli *Atti degli Apostoli* (22, 28), nel significato tecnico di diritto di cittadinanza; e in un ramo della tradizione della Vulgata era reso con *civilitas*, mentre in un altro con *civitas* (che ha tutta l'aria d'una *lectio facilior*)[18]. Orbene, nelle sue annotazioni al Nuovo Testamento, Lorenzo Valla darà senz'altro la preferenza alla prima[19]; ma, se ai tempi di san Gerolamo *civilitas*, in quel senso, era privo di precedenti, nel frattempo aveva avuto un millennio per acclimatarsi in latino.

Però chi delle *Adnotationes* del Valla si farà editore, e cioè Erasmo, nelle sue, di annotazioni, con cui accompagnerà la traduzione del Nuovo Testamento, non esiterà a dichiararsi in dissenso (e la sua autorità s'imporrà agli editori successivi, fino ad oggi). In latino – egli argomenterà – uno dei modi per designare chi fosse venuto a godere della cittadinanza romana era di dirlo «*civitate* donatus»; e, comunque, se in greco πολιτεία veniva da πολίτης, in latino a venire da *civis* era *civitas*[20]. Per Erasmo, l'unico significato ammissibile di *civilitas* era gentilezza, buone maniere[21]; e questo era latino classico.

[17] Cosí H. CONRING, *Opera*, a cura di Chr. A. Heumann, Brunsvigæ 1730 (anast. 1970 sgg.), II, p. 996.

[18] La stessa alternanza nella tradizione del *De vulgari eloquentia* di Dante, I, IX, 5, per cui cfr. le recenti edd. a cura di E. Fenzi *et al.*, Roma 2012, pp. CI sg., e di M. Tavoni, nelle *Opere* di Dante dirette da M. Santagata, I, Milano 2011, *ad loc.*

[19] Il testo da cui l'anast. (Torino 1962), e cioè gli *Opera, nunc primo non mediocribus vigilijs et iudicio quorundam eruditiss. virorum... emendata*, Basileæ 1543, è sfigurato da quello che chiaramente è un intervento, non si direbbe di certo per ignoranza di *civilitas*, ma piuttosto per avversione al termine: invece che: «*civitatem* hanc] Melius ij codices qui *civilitatem* habent, πολιτείαν» (come era nella *princeps* e verrà riportato da Erasmo allorché esprimerà il suo dissenso), vi si legge: «*civitate* hanc] Melius ij codices qui *civitatem* habent, πολιτείαν», cosí riducendo a un erroruccio di concordanza inventato ad hoc. – Si trova *civilitade* anche nella trad. it. degli *Atti* citata nel Vocabolario della Crusca, *s.v.*, da un codice di opere diverse messo insieme da Pier del Nero (fine del XV sec.), ma quella di Domenico Cavalca.

[20] Ma fra *civis* e *civilitas* c'era *civilis*.

[21] Cfr., oltre al *De civilitate morum puerilium*, di cui piú avanti, nell'*Institutio principis christiani*, cap. 3, ed. Herding, negli *Opera omnia* cit., IV/1, p. 186.

Divieti del genere, per chi scriveva in latino, continueranno a farsi sentire anche nel secolo successivo – come intravedremo nel seguito. Nelle lingue europee, invece, sarà trionfale il successo di *politico* – anche sostantivato: il *p.*, e la *p.* – e di *politia*, ecc., e *civilità*, ecc., nel senso di costituzione politica. Thomas Starkey, che non per niente aveva studiato a Padova, infarcirà quel *Dialogue* per cui soprattutto è noto (anni Trenta del Cinquecento) di espressioni come *laws civil and politike*, *civil ordur and politike life*, *civile and politike life* (qui rivendicata come il genere di vita piú adatto agli uomini tutti); *politike ordur, rule and governance*, *gud and perfait pollicy*, *justice and pollicy*, *prudence and pollicy*; oppure *commun-wele*, *a politike body*; e *civilite*, *ordur and civilite*, *laws to true civilite* (di contro a quella inventata da Platone nella *Repubblica*); e cosí via[22].

Qualche tempo dopo, un francese: «*Police* è derivato da πολιτεία, che nella nostra lingua potremmo tradurre con *civilité*; e quel che i Greci chiamano *governo politico*, i Latini lo chiamano *governo della repubblica*, o *società civile*»[23]. Il che venne tradotto in inglese (1598), tutto alla lettera: «... che nella nostra lingua possiamo chiamare *civilitie*», ecc.

3. Alla fine del secolo, comincerà anche la serie dei *Politici aphorismi*. Intanto, Lipsio scriverà i *Politicorum sive civilis doctrinæ libri*, Richard Hooker le *Lawes of Ecclesiastical Politie*, lo spagnolo Th. Banos un *De politia civitatis Dei*, l'olandese Simon Stevin un *Vita politica, het burgerlick leven*[24]. All'inizio del secolo successivo, un ingegno multiforme come Antoine de Montchrestien, quel *Traicté de l'œconomie politique*[25], che attesta anzi la prima comparsa di simile sintagma (per inciso, lo Stato politico, Montchrestien lo chiama *Estat*: *Estat et police*, *la police de l'Estat*). Subito dopo,

[22] TH. STARKEY, *A Dialogue between Pole and Lupset*, a cura di T. F. Mayer, London 1989, *passim*. Violento, contro la tesi che la virtú sia solo questione d'opinione, variabile nel tempo e nello spazio, e non si dia alcuna legge-di-natura, pp. 8, 10 sgg. Su Starkey, TH. F. MAYER, *Th. Starkey and the Commonweal. Humanist Politics and Religion in the Reign of Henry VIII*, Cambridge 1989.

[23] G. DE LA PERRIÈRE, *Le miroir politique*, Paris 1567, alla fine delle pp. premesse, non numerate.

[24] Leyde 1590 (anast. 2001). Trad. franc. – *De la vie civile 1590* – a cura di C. Secretan, Lyon 2005; e, fra i saggi che l'accompagnano, pp. 191 sgg., P. DEN BOER, *La vie politique selon Simon Stevin et Juste Lipse*, e, 215 sgg., M. TURCHETTI, *Notes sur la "Vita politica". Contribution à la terminologie politique du XVI^e siècle* (e cfr. G. OESTREICH, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius. Der Neustoizismus als politische Bewegung*, Göttingen 1989).

[25] Ora a cura di F. Billacois, Genève 1999. E cfr. P. CARILE, *Lo sguardo impedito. Studi sulle relazioni di viaggio in "Nouvelle France" e sulla letteratura popolare*, Fasano 1987, pp. 233 sgg.

il primo capitolo delle *Résolutions politiques et maximes d'Estat* di Jean deMarnix suona: *Qu'il y a une science politique*, o *science civile*. Tanto che, delle trattazioni di *politica*[26], cominceranno poi anche le bibliografie, a partire da Gabriel Naudé.

4. Il primo dei sommovimenti, in questa costellazione semantica, fu il progressivo abbandono, nel corso del Cinquecento, del termine chiave: *civitas*, e suoi corrispettivi. Per la verità, il termine rimase in latino, ma esclusivamente in contesti tecnici, di filosofia politica Ad esempio, ancora Hobbes l'userà come corrispettivo di *Commonwealth*; per sinonimi ne darà, rispettivamente, *respublica*[27] e *State*[28]; e altrettanto Spinoza. Per la decadenza e poi scomparsa di *città* o *cittade*, *cité*, ecc., nel senso di Stato politico, sarà stata decisiva l'equivocità col senso di città-*urbs* (già nel latino classico, *civitas* aveva avuto talora anche quest'altro significato). I commentatori d'Aristotele si trovavano costretti regolarmente a metterne in guardia; e ancora, ad esempio, Bodin. Ma simile complicazione non poteva reggere a lungo, via via che la riduzione al significato di *urbs* si faceva sempre piú invadente.

Al posto di *civitas* e corrispettivi nelle lingue europee, la soluzione piú ovvia fu di ripiegare sul sintagma *civilis societas* e corrispettivi[29]. Come traduzione della πολιτικὴ κοινωνία d'Aristotele, l'aveva introdotto Leonardo Bruni (anteriormente, si rendeva con *civilis communicatio*)[30]. Locke lo userà sinonimicamente con *politico*: *Of political, or civil society* (il secondo trattato, l'intitolerà «The True Original, Extent, and End of *Civil* Government»,

[26] Un amplissimo panorama, prevalentemente per la Germania, presso M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano 2003.

[27] Purista in latino, ovviamente Hobbes non lo era in inglese: la prima parte di quelli che saranno poi gli *Elements of Law, Natural and Politic*, uscí (1640) col titolo *Human Nature*, ma, come sottotitolo (addirittura incongruo, nel caso): ... *or The Fundamental Elements of Policy*; e vedi XIX, 8: «al giorno d'oggi chiamiamo *body politic* o *civil society*, quella che i Greci chiamavano πόλις, e cioè *city*». – In francese, poi, nella traduzione del Sorbière, il *De cive* sarà sottotitolato: ... *traité politique, où les fondemens de la société civile sont découverts*.

[28] Nella prima pagina del *Leviathan*. Però anche nell'uso tradizionale, accompagnato cioè da uno specificativo: Romolo, «propizio allo *state* della loro nuova città» (*Lev.*, cap. 45, p. 1045; mentre nella redazione in latino: «propizio alla loro *civitas*»).

[29] Alla metà del XV secolo, nella *Vita civile* a cura di G. Belloni, Firenze 1982, pp. 52 sgg., Matteo Palmieri trattava delle quattro virtú cosiddette cardinali considerate nelle loro versioni, appunto, *civili*, cioè relativamente alla vita associata.

[30] Ma così, ancora, per es. Althusius; per il quale le voci di M. Povero, M. Miegge e C. Zwierlein in F. INGRAVALLE e C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*..., Firenze 2005.

e anche nella traduzione francese (1695), il titolo sarà «Du gouvernement *civil*»). *Société civile* lo userà pure Rousseau; ma occasionalmente (anche se per un momento aveva pensato d'intitolare cosí quello che sarà il *Contratto sociale)*[31], perché con lui si avrà una proliferazione di termini, come *société politique*, *corps politique*, *État*, *police*. Fra i tanti[32], *civilis societas* lo userà regolarmente ancora Kant; e Burke userà l'aggettivo *civil* in una pluralità di sensi, ma *civil society* l'intenderà come sinonimo di *State*. Dunque, un prolungamento aggettivale, nella modernità, della *civitas* e della *civilitas* nel senso risalente all'antichità.

Altrettanto frequente, per denominare lo Stato politico, fu (anche sull'onda delle nuove traduzioni rinascimentali da Aristotele)[33] il ricorso ai derivati da πολιτεία, quindi in una sorta di tacita sinonimizzazione di questa con πόλις.

In francese, *police* lo usa regolarmente Montaigne (Florio: *policie*; Ginammi: *repubblica*, o, in alternanza, *governo*). In latino, *politia*, e *politia civilis*, Bacone[34]. In italiano, *civil polizia*, Traiano Boccalini[35]. Ma ancora nel XVIII secolo, nell'*Istoria civile del Regno di Napoli* di Pietro Giannone si conteranno centinaia di occorrenze di *politia*, o *forma di politia*, o, talora, *politia e governo*; *politia ecclesiastica*, o *politia della Chiesa*, *politia dello stato ecclesiastico*, e, in opposizione, *politia civile*, o *politia dello stato civile* (nella traduzione francese, 1742, sempre *gouvernement*). Un anonimo intitolava *Of Civil Polity*[36] quella che in realtà non era che una parafrasi del secondo *Trattato sul governo civile* di Locke. E alla fine del secolo Beattie parlerà di «Civil Government *or* Policy *or* Polity»[37].

5. Nel frattempo, però, il termine aveva acquisito anche un significato ben piú ristretto, che non solo gli rimarrà, fino ad oggi, in tutte le lingue europee, ma anzi diventerà quello esclusivo; attraver-

[31] Cfr. *OC*, III, p. 1410.

[32] Per es., J.-J. BURLAMAQUI, *Principes du droit de la nature* (1762), II, VI, 1; o W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, 1765 sgg.

[33] Cfr. M. RIEDEL, *Aristotelismus und Humanismus. Zur frühneuzeitlichen Rezeption der aristotelischen "Politik"*, poi in ID., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zur Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1975, pp. 109 sgg.

[34] Cfr. *Novum organum*, I, 90, e II, 47, in *Works*, I, pp. 198, 344 (= *OFB*, XI, pp. 146 e 408); e *De dignitate...*, VIII, 96, in *Works*, I, p. 826.

[35] *Ragguagli di Parnaso*, I, 21, a cura di L. Firpo, Bari 1948, p. 63.

[36] Ora ripubblicato in M. GOLDIE (a cura di), *The Reception of Locke's Politics*, London 1999, II, pp. 357 sgg.

[37] J. BEATTIE, *Elements of Moral Science*, Edinburgh 1793 (anast. 1974), III, 2 (II, p. 322).

so un abbassamento di rango, per dir cosí. Avvertiva Adam Smith:

> La parola *police* è francese, ed è derivata, originariamente, dal greco πολιτία, che propriamente significava l'ordinamento [*policey*] del governo civile; ma attualmente significa solo la regolamentazione delle incombenze subordinate del governo, e cioè la nettezza urbana, la sicurezza pubblica e l'annona[38].

Lo slittamento era cominciato da tempo, stante che già all'inizio del Seicento l'aveva registrato il vocabolario francese-inglese del Cotgrave[39] subordinatamente al significato tradizionale di *politick regimet, civil government*); e che dal 1727 esisteva in Germania addirittura una cattedra di *Polizeiwissenschaft*. Il termine ricopriva tutti regolamenti della vita cittadina, dall'ordine pubblico alla cura delle strade. All'inizio del Settecento, il monumentale *Traité de la plice* di Nicolas Delamare muoverà dalla distinzione tra il significato originario e quello piú recente. Da un lato, la forma di governo d'uno Stato – e allora si distingue una *p. ecclesiastica*, una *p. civile* e una *p. militare* –, e, dall'altro, l'ordine pubblico d'una città; ormai sarà da intendere in questo secondo senso – avvertiva Delamare – se il termine lo si usi senza altra qualificazione.

6. Senza alcun riscontro nella tradizione aristotelica, invece, un'altra parola, per lo Stato politico: esattamente, *Stato*. A inaugurarne l'uso non fu Machiavelli[40] (ed egli stesso lo alternava con *civilità*; ma, di certo, a imporlo, fin dalla prima riga del *Principe*. Nel giro di qualche decennio, la retroversione in latino, *Status*[41], e, via via *État*, *Estado*, *State*, *Staat*. E l'uso di questi termini fu viep-

[38] A. SMITH, *Lectures...*, in *Works*, V, p. 486.

[39] R. COTGRAVE, *A French and English Dictionary*. Altrettanto J. GAUDIN, *Nouveau dictionnaire françois et latin*; o A. DE RANCONNET, *Trésor de la langue française*. Anche S. DE COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), a cura di F. C. R. Maldonado, Madrid 1995: «*Consejo de policía*, el que gobierna las cosas menudas de la ciudad y el adorno y la limpieza».

[40] Sciò, ha ragione W. MAGER, *Zur Entstehung des modernen Staatsbegriff*, in Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz, «Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften Klasse», n. 9 (1968), pp. 426 sgg.; ma l'essenziale già in A. O. Meyer, *Zur Geschich des Wortes Staat*, «Die Welt als Geschichte. Zeitschrift für Universalgeschichte», 10 (950), pp. 229 sgg. E anche N. RUBINSTEIN, *Notes on the Word "Stato" in Florence before Machiavelli*, in J. G. ROWE e W. H. STOCKDALE (a cura di), *Florilegium historiale. Essays presented to Wallace K. Ferguson*, Toronto 1972, pp. 313 sgg. Solo sul termine tedesco, P.-L. WEACHT, *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhndert*, Berlin 1968, dove, comunque, cap. 6, pp. 120 sgg.

[41] Nle *Vindiciæ contra tyrannos*, 1579: «de jure publico et ad Statum, *ut dici solet*, pertinent». Le formule incidentali, per segnalare il neologismo – del tipo di «regna, respubblic vel, *ut nunc in Europa loquitur*, Status...» – rimarranno anche nel corso del XVII secolo. Ma nella trad. in latino standard del *Principe*, opera di S. Telius, *imperandi ratio*.

piú incrementato dal diffondersi in tutte le lingue europee, alla fine del secolo, della tematica della *ragion di Stato*, con la traduzione letterale, in tutte, del sintagma che aveva dato il titolo all'opera del Botero. Reciterà la Crusca: «dominio, signoria, potenza; lat., *principatus*, *regnum*».

7. Mentre i derivati da πολιτεία tornavano dunque utili per denominare lo Stato politico, contemporaneamente per quelli da *civilitas* invalsero invece significati risalenti al latino letterario. E una simile dissociazione – un arricchimento lessicale – è indice del tramonto, non dell'aristotelismo, ma sí della sua egemonia.

Convenendo allora di designare come *civiltà*$_1$ la *civilitas* e corrispettivi ricalcati su πολιτεία, si potranno distinguere come *civiltà*$_2$ e rispettivamente *civiltà*$_3$ gli altri due significati che assunsero modernamente *civilitas* e i suoi corrispettivi (nonché, ovviamente, *civilis* e corrispettivi), e che si svilupparono in parallelo fra di loro.

8. Per *civiltà*$_2$ s'intenda dunque: buone maniere, buona educazione, gentilezza, cortesia, urbanità. In latino, erano state diffuse delle quasi-endiadi come *clementia et civilitas*, *moderatio et civilitas* (e un residuo, ancor oggi: una persona civile, di grande civiltà).

A differenza di Dante, già Petrarca: sorpreso che, in una terra barbarica come la Germania, pur si trovasse tanta *civilitas*, e cioè – spiegava – gravità negli uomini ed eleganza nelle signore[42]. Nell'umanista tipo, Leon Battista Alberti (*Libri della famiglia*), si avranno decine e decine di frasi come «le buone osservanze, gli onestissimi costumi, l'umanità, facilità, civilità, rendono le famiglie amplissime e felicissime», e di locuzioni come «uomini studiosissimi, litteratissimi, civilissimi», «la gioventú piú moderata e piú civile», «prudentissimo e civilissimo», «civilissimi e modestissimi», «vestire e ornare un figliuolo di costumi e civilità», «litterati, costumati, savi e piú civili», «costumi civilissimi e umanissimi», animi «bellissimi e nobilissimi d'ogni civiltà e costume», «civilissimo vivere», «netto, pulito, civile», «civile e splendido in casa», «civili vestimenti, soprattutto puliti, atti e ben fatti», e cosí via, il tutto contro «ogni oscenità e incivilità di vita e di parole».

Su questo senso, sono unanimi i vocabolari d'epoca, per di piú, via via, dimentichi del significato precedente. Quello italiano-inglese del Florio (1598), per *civilità* e *civiltà* dava *civility*, *courtesie*,

[42] PETRARCA, *Le familiari*, I, 5, a cura di V. Rossi, Firenze 1933 (anast. 1968), I, p. 28.

modestie [appropriatezza, decenza, nel parlare, nel vestire, ecc.]. Quello del Cotgrave, come primo significato di *civil* dava *courteous*, *gentle*, e solo dopo «also, *politick*» (a parte gli altri due significati specializzati, già da tempo, nel linguaggio giuridico: in opposizione, per un verso, a *criminale*, ossia penale, e, per un altro verso, a ecclesiastico, o *canonico*); e, per *civilité*, senz'altro solo *gentleness*, *humanity*, *courtesie*. A distanza di mezzo secolo dal *Dialogue* di Starkey, un altro dialogo (adespota, questo), *Cyvile and Uncyvile Life*, sarà sottotitolato *A Discourse where is Disputed What Order of Life Best Beseemeth a Gentleman*[43]. E Giordano Bruno: «l'onesta conversazione, civilità et buona creanza» dei nobili inglesi basterebbero da sole a «disrozzir et purgare qualsivoglia rudezza et rusticità che ritrovar si possa non solo tra ' Britanni, ma anco tra ' Sciti, Arabi, Tartari, Canibali et Antropofagi»[44].

A consacrare questo significato fu Erasmo, con l'opuscolo *De civilitate morum puerilium*, 1530. In Italia, per la verità, ci vorrà un po'. Nel *Cortegiano* del Castiglione, ad esempio, *civile* comparirà solo nel senso classico, di *politico*; e anche il Della Casa, nel *Galateo*, sarà attestato su *cortesia*. Da noi, a puntare su *civile* sarà Stefano Guazzo, con *La civil conversazione*[45] [*conversazione* nel senso del modo di vivere, in rapporto a coloro con cui si abbia a che fare, ma era puro latino]; e anche quest'opera conoscerà un successo straordinario in tutt'Europa.

Il pioniere degli studi sull'argomento, Norbert Elias, ha sostenuto che il successo del libretto di Erasmo si spieghi sociologicamente, col passaggio dal mondo feudale delle corti – donde *cortesia* – a un mondo di intraprese e professioni cittadinesche. Ma basta il dato meramente lessicale: scrivendo in latino, l'opzione per *civilitas* non era che ovvia. L'unica alternativa possibile sarebbe stata *urbanitas*[46] (d'altronde, poiché sul termine *civilitas* Erasmo non aveva detto niente – segno, anche questo, della sua ovvietà –, Gibertus Longolius, Gilbert de Longueil, che accompagnò il *De civilitate* con sue

[43] Ristampato come il primo degli *Inedited* [*sic*] *Tracts Illustrating the Manners of Englishmen during the Sixteeenth and Seventeenth Centuries*, a cura di W. C. Hazlit, London 1868.

[44] *La cena de le Ceneri* cit., p. 101; nei *Dialoghi filosofici italiani* cit., p. 52.

[45] Vinegia 1575; a cura di A. Quondam, Modena 1993. Per contrasto, la *Civilis conversatio* dell'accademico J. Althusius (1601) sarà un manuale di etica sociale, e *civilis* vi avrà il senso aristotelico.

[46] Cfr. E. S. RAMAGE, *Urbanitas. Ancient Sophistication and Refinement*, Norman 1973. A puntare su *urbanitas* era stato A. NIFO, *De re aulica* (1534), ora in ID., *La filosofia nella corte*, a cura di F. De Bellis, Milano 2010.

glosse, provvide a spiegarlo col fatto che quanti nascano e vivano in città sono molto piú elevati in umanità e onestà che non chi stia in campagna, i *rustici*, e cioè i contadini). Da far risalire a Erasmo è semmai il successo dei corrispettivi, nelle varie lingue, di *civilitas* in questo senso[47]; con l'eccezione dell'olandese[48], e del tedesco, nel quale, per *civiltà*$_2$, si continuerà a usare *Höflichkeit* e *höflich* (poi, anche *gesittet*, corrispondente al *moratus* latino).

Nel 1609, Garcilaso presentava la formazione, da parte dei suoi antenati, del regno peruviano come un'educazione dei selvaggi primitivi, oltre che a una qualche conoscenza della legge-di-natura, alla *urbanidad* e al rispetto che ci si deve l'un l'altro, in modo che, con simile cultura [*cultivar*], quelle fiere si trasformassero in uomini[49]; e nella traduzione in francese – nella quale il testo sarà conosciuto in tutt'Europa – il rispetto reciproco era detto equivalere alla pratica della *civilité*.

Tuttavia, questa *civiltà*$_2$ poteva essere riferita – certo, in un'accezione ben piú esteriore – anche ai popoli che contestualmente venivano chiamati selvaggi. Basta aprire le relazioni di viaggio seicentesche, per trovare dei capitoli intitolati alla *civilité*, o, anche meglio, alle *civilités*[50], dei selvaggi; nei quali si riferiva dei loro modi di salutare, accogliere un forestiero, trattare con i familiari, mangiare, e cosí via. Esempi: un capitolo apposito nell'*Histoire de la Nouvelle France* (1609), di Marc Lescarbot; in *Les mœurs des sauvages* della Louisiana di Louis Hennepin[51], uno sulle loro *Incivilités* e uno sulle loro *Civilitez*; e uno su queste anche nella *Dissertation sur les peuples de l'Amérique...* con cui il Bernard apriva la grande opera *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picard*[52]. In un Lafitau, invece, non ci sarà un capitolo apposito, ma delle *civilitez* dei suoi selvaggi egli parlerà in continuazione.

[47] Su *civilité* – in questo senso di *civiltà*$_2$ – esaustivo R. Chartier, in R. REICHARDT e E. SCHMITT (a cura di), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 4, München 1986, pp. 1 sgg.

[48] Per *civiltà*$_2$, in olandese s'usava *beleefdheid*.

[49] *Primera parte de los Comentarios reales que tratan del origen de los Incas...*, I, 15.

[50] Il plurale, per gli atti, o le manifestazioni, mentre il singolare per il supposto atteggiamento interiore.

[51] A seguito (ma con numerazione delle pp. a sé) della di lui *Description de la Louisiane*, Paris 1683, pp. 51 sgg.

[52] I (*Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres...*) / 1 [sugli Indiani d'Occidente], Amsterdam 1723, cap. 13.

9. Molto piú sfuggente, invece, *civiltà*$_3$; tanto che, in difformità plateale con *civiltà*$_2$, non si trova registrato in alcun vocabolario dell'epoca. Ma in compenso è il significato rimasto fino ad oggi. Comprendeva sí l'ordinamento politico (*civiltà*$_1$) e l'educazione dei singoli (*civiltà*$_2$), ma, in piú, anche tutto il resto: arti (tecniche), conoscenze, miti e riti religiosi, regole giuridiche, ecc. ecc. La *civiltà*$_3$ risultava cioè caratterizzabile solo con un'enumerazione aperta di tratti pertinenti, però dati come confluenti in unità. E fu cosí che si ebbe l'opposto moderno di barbarie – e, con *civil*, di barbaro. È bensí vero che questa stessa opposizione valeva anche per *civiltà*$_1$ e *civiltà*$_2$. Ma con *civiltà*$_3$ veniva meno esattamente la riduzione del modo di vivere d'un popolo alla sua organizzazione politica, che era in *civiltà*$_1$. Quanto a *civiltà*$_2$, i suoi opposti erano molteplici, ma, se proprio *barbarie*, allora nel senso d'una particolare crudeltà, efferatezza, ché l'opposto sociologico normale era piuttosto la rozzezza contadina; e soggetti per eccellenza della *civiltà*$_2$ erano comunque dei singoli, mentre, in *civiltà*$_3$, dei popoli. Quest'ultimo si può anzi considerare il criterio principale, per distinguere fra *civiltà*$_2$ e *civiltà*$_3$. Ed è esattamente per questo, anche, che il precedente di *civiltà*$_3$ è semmai *civiltà*$_1$ (mentre il successo di *civiltà*$_2$ era stato tipicamente umanistico). D'altronde, nel Cinquecento, da parte degli Spagnoli, per *civiltà*$_3$ venne usato proprio il sinonimo di *civile* dal greco, e cioè *político*. Per esempio, dal Las Casas (per il quale vedi, qui, nel capitolo II, subito in principio); o dall'altro grande missionario-etnografo dell'epoca, fra' Bernardino de Sahagún, e anche da lui a proposito dei Messicani: ritenuti barbari, invece sono piú avanti di molte nazioni che si presumono da se stesse modelli di popoli *políticos*[53].

Questa *civiltà*$_3$ era supposta come acquisita: i popoli passavano ad essa, dal precedente stato di barbarie; e quasi sempre era supposto che vi passassero in virtú dell'azione esercitata, su d'un popolo, da qualcuno degli altri. Una differenziazione, fra i popoli *civilisés* da sé soli, e quindi a poco a poco, e quelli *policés* ad opera di qualche saggio legislatore, naturalmente tutta a vantaggio di questi secondi, si trova anche nel *Discorso sul metodo* di Cartesio[54].

[53] *Historia general de las cosas de Nueva España*, nel *Prologo*, a cura di A. M. Garibay Kintana, México 2005, I, p. 29 (e ora cfr. L. LEÓN-PORTILLA, *Bernardino de Sahagún, First Anthropologist*, trad. ingl., Norman 2002; J. F. SCHWALLER (a cura di), *Sahagún at 500. Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*, Berkeley 2003).

[54] *Œuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris 1963 sgg., VI, p. 12.

Vero è che già in latino era presente un senso globale di *civilitas* – e di *civilis* – che alludeva a tutto un insieme di qualità positive, non soltanto di singoli, bensí, qualche volta, pure di popoli. Ma è nel latino tardo, fra il IV e il VI secolo d.C., che comincia la storia di quella *civiltà* che poi giungerà fino a noi. E ben lo si comprende, quasi lo si potrebbe prevedere a priori: allorché i Latini ebbero a che fare di persona con i *barbari*, ora che non erano piú a immaginarseli oltre i confini, ma se li ritrovavano in casa. Cosí, un vescovo di Pavia, a proposito d'un alto funzionario romano, lo diceva portatore della *civilitas* ai Galli; e, di persona cresciuta in Grecia: «educata nel grembo della *civilitas*»[55]. Cassiodoro metteva in bocca al re Teodorico che Roma era «la sede stessa della *civilitas*»[56], e che i suoi avrebbero dovuto «svestirsi della loro *barbaries*»[57]. Cosí poi faceva rivolgere il re Atalarico, in un apposito editto, contro chi, «in dispregio della *civilitas*, pretenda di comportarsi con ferocia animalesca»: «regrediti ai primordi selvaggi [*regressi ad agreste principium*], hanno in odio, bestialmente, l'umano diritto»[58] – dove si assiste platealmente allo slittamento da $civiltà_1$ (frequentissima, sotto la penna di Cassiodoro) verso la $civiltà_3$.

Per un esempio a caso nella Scolastica, dal Tommaso commentatore d'Aristotele (o da chi per lui) Orfeo verrà presentato, secondo il luogo comune antico, come chi aveva fatto passare gli uomini alla *civilitas*, da bestiali e solitari che erano[59] (non soltanto *solitari*, e cioè senza società, dunque, ma anche, complessivamente, al livello infimo). E poi Boccaccio, a proposito degli abitanti delle Canarie: «Quegli popoli li quali abitano l'isole ritrovate, gente si può dire... nella quale né loquela né arte né costume alcuno è conforme a quegli di coloro li quali *civilmente* vivono»[60].

Quel che, per il latino *civilitas*, era stato l'incontro con i popoli

[55] ENNODIUS, *Opera omnia*, a cura di G. Hartel, Vindobonæ 1882 («Corpus script. eccles.», VI), pp. 264 e 246. Oltre che *civilitas*, anche *incivilitas*, riferito ai barbari, già presso Ammiano.

[56] CASSIOD., *Variæ*, I, XXVII, 1.

[57] *Ibid.*, III, XVII, 1.

[58] *Ibid.*, IX, XVIII, 1. In riferimento a testi analoghi, trovo in S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del IV secolo. Ricerche di storia tardo-romana* (1951), a cura di E. Lo Cascio, Milano 2002, p. 23: «proprio il termine *civilisation* [*sic*] in questo periodo si è formato: esso è la *civilitas* di Ammonio e Cassiodoro... Il concetto di *civilitas* sostituisce ora... quello di *humanitas*...» Contenutisticamente, B. SAITTA, *La "civilitas" di Teodorico: rigore amministrativo, tolleranza religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1993.

[59] Reportatio di lezioni sul I del *De anima* (d'autenticità non certissima), lez. 12ª.

[60] Nel commento a Dante, in *Tutte le opere* cit., VI, p. 334.

che venivano dal Nord Europa, per i corrispondenti termini moderni fu – un millennio dopo – l'incontro degli Europei con i nativi d'America. E se *civiltà*$_3$ s'impose, modernamente, fu nel quadro delle pratiche coloniali, col dispiego di propaganda al riguardo (valga, questo, una volta per tutte). Ma tale incontro importò pure, a proposito del passato dei popoli europei, una generalizzazione dell'idea di primordi selvaggi.

Uno degli innumerevoli autori che intendevano promuovere la colonizzazione inglese oltreoceano, ad esempio:

> Ci fu un tempo in cui noi eravamo selvaggi e incivili [*uncivill*], ed anche noi adoravamo il Diavolo, come ora gli Americani; ed allora Dio ci mandò taluni per farci civili [*civill*] ed altri per farci cristiani. La nostra civiltà [*civilitie*], la dobbiamo infatti ai Romani; e la nostra religione, ai successori degli Apostoli. Ma, se fu dunque da altri che abbiamo ricevuti simili benefici, non dovremmo anche noi aver cura di chi adesso è ancora come noi siamo stati in passato?[61]

In Inghilterra, era invero già fin dal *Dialogue* di Starkey che si notava una sporgenza da *civiltà*$_1$ in direzione di *civiltà*$_3$. Di continuo, la contrapposizione d'una vita *rude* alla *civilite*, di *barbarous custume* a *civile ordur and humanite*. E, anche qui, l'idea d'un passaggio dall'uno all'altro modo di vivere: senza l'opera di saggi legislatori, come, nell'antichità, Licurgo o Solone, le nazioni sarebbero rimaste nella loro *rudenes*, simili a bestie, senza leggi e senza regole, e invece quei saggi le hanno fatte accedere a *civile ordur & politike life*; all'inizio, nei primi tempi, gli uomini vivevano *rudely* in selve, ma poi passarono «from thair rudness and bestial life to this civilite so natural to man»; quella che era una *rude multitude* pervenne *to perfait civilite* (e non senza una vivace presa di posizione contro il mito dell'età dell'oro)[62].

Oltre che a proposito d'un futuro incivilimento dei selvaggi, poi *civility* veniva usata anche a proposito, mettiamo, del Messico: ivi «le città sono costruite cosí bene e la gente è di tanta *civility* che questa parte del mondo sembrerebbe inferiore ben di poco all'Europa, solo che i suoi abitanti avessero ricevuta la nostra religione» – diceva Richard Eden presentando la sua traduzione delle *Decades* del d'Anghiera (1555).

Anche il francese *civiliser*, e in particolare il participio passato, comincia a trovarsi proprio in riferimento al Messico e al Perú, nel confronto con gli altri popoli d'Oltreoceano. Per esempio, un

[61] R. JOHNSON, *Nova Britannia*, London 1604 (anast. Amsterdam 1969), f. C2*r*.

[62] Per quest'ultimo punto, cfr., nell'ed. cit., pp. 6 sg.

poligrafo esaltava «la *police* e l'onestà di questo popolo», i Messicani, «ritenuto tanto selvaggio e barbaro da coloro che non trovano niente di *civilisé* se non in quel che si pratichi nelle terre in cui sono nati loro»[63]. Montaigne: «Quelli del regno del Messico erano in qualche modo piú *civilisez* e meglio attrezzati tecnicamente [*et plus artistes*] che non le altre nazioni di laggiú»[64] (Florio: *encivilized*; Ginammi: *inciviliti*); subito parafrasato da Botero: «popoli piú industriosi e civili, come erano i Messicani e ' Peruviani»[65] (a sua volta reso in francese con *civils*[66], con *civils* anche in spagnolo[67], e in latino con *civiles*[68]).

Dall'aggettivo «popoli *civili*», poi, Botero non esitò a passare all'uso anche di *civiltà*. Del Cathay diceva che, una volta conquistato dai Turchi, «in pochi secoli è divenuto cosí *civile*, cosí pieno di città, di artificij e di traffichi e d'ogni politia, che non cede all'Europa» [da intendersi: cosí civile, *e cioè* cosí pieno di...]; «eccetto però il paese di *Carazza*, i cui popoli [ed ecco l'opposto di *civile*] sono senza politia et senza lettere, habitatori di montagne e di spelonche, selvaggi»[69]. E dei Peruviani: prima, rozzi e bestiali, ma poi, sotto l'impero degli Incas «appresero, con la *civiltà*, diverse arti. Lavoravano e coltivavano i terreni. Havevano templi, sacerdoti...» e, nonostante tutto, avevano pur una loro «pulitezza (quale ella si fosse)»[70].

In Francia, già Étienne Pasquier aveva usato, oltre che *civilisé* (e, come sinonimo, *poli*) quale opposto di barbaro, anche *comune civilité*[71]. Questo termine, *civilité*, si trova poi nel titolo stesso dell'opera principale di Louis Le Roy (1575): «De la vicissitude ou variété des choses en l'univers, et concurrence des armes et des lettres par les premières et plus illustres nations du monde, depuis

[63] F. DE BELLEFOREST, *L'histoire universelle du monde*, Paris 1577, f. 371*v* (e vedi P. DEBOFLE, *François de Belleforest, 1530-1583...*, Samatan 1995, pp. 90 sgg.).

[64] *Essais*, III, 6 (*Des coches*), verso la conclusione.

[65] *Le relationi universali...*, Brescia 1599, I, 4, [t. I], p. 201.

[66] Presso P. D'AVITY, *Les estats, empires, royaumes et principautez du monde...* (1614), Paris 1619, pp. 207 sg., che qui non fa che plagiare Botero.

[67] *Relaciones universales del mundo, de Iuan Botero*, Vallidolid 1603, f. 138*r*.

[68] Trad. lat. del d'Avity, ad opera di J. L. Gotofredus: *Archontologia cosmica, sive Imperiorum, regnorum, principatuum, rerumque publicarum omnium per totum terrarum orbem Commentarii...*, Francofurti ad Mœnum 1628, p. 308.

[69] *Le relationi universali* cit., I, 2, [t. I], p. 122.

[70] *Ibid.*, IV, 2 ([t. IV], p. 16).

[71] *Les recherches de la France* (1560), a cura di M.-M. Fragonard e F. Roudaut, Paris 1996, I, 2 (I, pp. 238 sgg.).

le temps où a commencé *la civilité* et mémoire humaine jusques à présent»[72]. La lunghezza di questo titolo ha fatto sí che non lo si trovi mai citato nella sua interezza. Ma neppure è un'occorrenza di *civilité*, questa, che si possa considerare come tipica. Anzi, è addirittura stupefacente, quel che s'intenda qui col termine (reso con i rispettivi calchi, nella traduzione italiana e in quella inglese). Certo, non buone maniere; ma neppure quella che verrà chiamata, poi, *civilisation*. In questa occorrenza, *civilité* risulta infatti coestensivo alla storia stessa dell'umanità, comprendente quindi anche le epoche barbare, purché dotate in qualche modo di scrittura, onde le nazioni abbiano conservata e trasmessa memoria di sé. Esattamente, «da un tre o un quattro mila anni» (p. 118). Rimangono fuori soltanto i popoli *sans lettres* [= scrittura alfabetica]; come sono, ancora, i selvaggi americani, ma sono stati, da principio, tutti quanti i popoli.

Nel corso dell'opera, si nota un'occorrenza di *civils* come attributo di popoli, allorché viene ripresa la dottrina aristotelica che tali sarebbero i popoli viventi nei paesi piú temperati climaticamente, di contro a quelli viventi nell'estremo Nord o nell'estremo Sud, destinati a rimanere barbari (p. 55). Poi, un'occorrenza di *civilité* in cui si potrebbe forse anche riconoscere *civiltà*$_3$: senza i ritrovati dell'intelligenza umana, lungo i secoli, vivremmo peggio delle bestie, «senza religione, sapere e *civilité*» (p. 439). Per un'altra occorrenza, invece, è senz'altro da rifarsi a *civiltà*$_2$: con lo sviluppo dell'agricoltura, da selvaggi e brutali che erano, gli uomini passarono a quella «dolcezza e *civilité*» per cui, d'allora in poi, vissero piú *honnestement* (pp. 105 sg.). E cosí è, ovviamente, per due occorrenze di *civilité des mœurs* (pp. 95 e 440). Insomma, il *civilité* nel titolo, Le Roy l'aveva usato non riflessamente.

In piú, però, anche la proiezione all'indietro sui primordi europei: «Se si consideri tutta l'antichità di cui restano memorie, si trova che un tempo, e cioè tremila anni fa, gli abitanti del paese dove ora stiamo noi erano rozzi ed incivili (*incivils*) quanto lo sono i selvaggi da poco scoperti dai Castigliani e dai Portoghesi verso Occidente [= in America] e verso Sud [= in Africa e oltre]»[73]. E sia nel commentario alla *Politica* sia in *De la vicissitude...*: «pres-

[72] Ora nel «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», Paris 1988.

[73] *De l'origine, antiquité, progrès, excellence et utilité de l'art politique* [nel senso di *scienza* politica]..., Paris 1567, f. 7*v*. Questo breve testo fu poi premesso nella trad. ingl. del commentario: *Aristotle's Politiques, or Discourses of Government*, London 1598, dove ff. B*v* sg.

so i selvaggi delle terre nuovamente scoperte... chi ha navigato da quelle parti ha trovato molti popoli che vivono ancora come i primi uomini, senza scrittura», ecc. In piú, dalla *Politica* d'Aristotele[74] Le Roy era riuscito a spremere pur uno spunto sugli stadi primitivi di sviluppo dell'umanità, per cui la pastorizia risultava come uno stato intermedio, nel modo di vivere, fra quello selvaggio («In principio, gli uomini erano molto semplici e rozzi in tutto...») e, poi, quello agricolo, che segnava il passaggio alla civiltà[75].

Un'occorrenza pregnante di *civilité*$_3$ è in un'opera del La Popelinière[76] risalente al 1584: per arroganza, i Greci chiamavano *barbari* tutti quelli che non parlassero come loro, e, per estensione, ne qualificavano cosí anche i costumi, in contrapposizione alla propria *civilité*; anche i Romani si ritenevano superiori, per lingua e per *civilité*, non soltanto ai tanti popoli che sottomisero, ma anche, sempre per lingua e per *civilité*, ai Greci stessi; e, quanto poi a noi Francesi, non siamo inferiori, né per l'estensione dello Stato (*Estat*) – questo, s'intende, solo in confronto ai Greci – né per la dolcezza della lingua, per onestà, gentilezza (*courtoisie*), senso d'umanità, «e in genere per tutto ciò che si potrebbe chiamare *civilité* umana»[77] (una frase in cui sono da sottolineare tutti i termini: *... et en général... tout ce... pourroit appeler...*)

Nella sua opera maggiore, *L'histoire des histoires*[78] (1599), La Popelinière non ha piú che un'occorrenza di *civilité* nel senso di *civiltà*$_3$, se ho visto bene: primitivamente i Greci erano «encore ruraux et sans civilité» (I, p. 22), dove *rural* valeva *selvaggio*, discendendo dall'ἄγριος, *agrestis*, dell'Aristotele della *Politica*, come vedremo; ma ivi proseguiva anche, il La Popelinière, dicendo che, dipoi, quegli stessi Greci pervennero a «una vita *sociale et politique*», in virtú delle lettere, delle arti e delle scienze che erano state porta-

[74] 1256a.

[75] Nel commento alla *Politica*... cit., ff. 75*r* sgg., e anche nel *De la vicissitude*..., pp. 62 sgg. e 105 sg. (ma già nel commento, f. 78*v*, Le Roy mostrava di sapere che in America si coltivava il mais).

[76] Nella precedente (1582) compilazione *Les trois mondes* [mondo vecchio, mondo nuovo e mondo ancora ignoto, com'era la Terra australe], ora a cura di A.-M. Beaulieu, Genève 1997, niente di notevole né concettualmente né lessicalmente.

[77] H. L. VOISIN DE LA POPELINIÈRE, *L'amiral de France, et par occasion de celuy des autres nations tant vieiles que nouvelles*, Paris 1584, *Avant-Discours*, pp. non numerate, sotto il titoletto marg. *Arrogance des Grecs et Latins*... Questo luogo fu a suo tempo segnalato da C. VIVANTI, *Le scoperte geografiche e gli scritti di Henri de la Popelinière*, «Rivista storica italiana», 74 (1962), p. 258, ora in ID., *Incontri con la storia*, a cura di M. Gotor e G. Pedullà, Formello 2001, p. 245.

[78] Ora nel «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», Paris 1989.

te dai Fenici, dove si tornava in prossimità di *civiltà*$_1$ (per la quale correntemente, nell'opera, si ha *police*, o anche, ridondantemente, *police civile*). Poi, i soliti participi: senza il fiorire delle scienze e delle storie, uno Stato (*Estat*) non può essere granché *civilisé* (p. 27); i primi uomini erano selvaggi e *non civilisez* (p. 31); «i popoli *civilisez* non possono fare a meno delle lettere [alfabetiche] e della scrittura» (p. 75; ma questo seguiva immediatamente a un «*civilisez*, cioè a dire governati e mantenuti sotto talune forme di Stati [*Estats*] politici», sempre a proposito dei Greci, e quindi, di nuovo, con una convivenza di *civiltà*$_1$ e *civiltà*$_3$)[79].

All'inizio del Seicento, *civiltà*$_3$ si rintraccia – in latino, questa volta – in due frasi di Kepler. Nel corso d'una riflessione sulla ripresa della vita europea nell'ultimo secolo e mezzo, dopo la lunga decadenza seguita al tramonto dell'Impero romano: «i Turchi stessi si sono spogliati della barbarie ed hanno imparata la *civilitas*». Poi, a proposito del Nuovo Mondo, alla propagazione della fede cristiana presso quei barbari è accoppiato un loro passaggio alla *civilitas* (nonché, beninteso, l'estirpazione di chi non s'adattasse)[80].

Se invece si scorrono dei testi in cui appaia a priori piú probabile d'imbattersi in questo significato, si può guardare in un viaggiatore italiano che, sempre all'inizio del Seicento, contrapponeva i popoli *civili* a quelli immersi nella *barbaria e inciviltà*[81] (quest'accoppiamento, *incivilitade e barbaria*, anche in Bruno[82]). Oppure, quando un Marc Lescarbot dice che, «come l'età dell'uomo comincia con l'ignoranza... cosí il mondo, nella sua infanzia, era rozzo, selvaggio e incivile» (*rude, agreste et incivil*)[83], quest'ultimo termine non significherà, semplicemente, maleducato. D'altronde, in un'altra opera lo stesso autore invitava a non scandalizzarsi piú che tanto, del modo di vivere dei nativi della Nuova Francia, perché vivevano piú o meno allo stesso modo anche – diceva – i nostri antichi

[79] Nell'asserzione che i popoli un tempo barbari, selvaggi, e reciprocamente sconosciuti od ostili, al presente si conoscono e si frequentano, anzi solitamente «sembrano convivere [*converser*] tutti insieme» come in una città sola, con tutte le forme «di liasons et *civilitez* umane» (II, p. 14), si ha da intendere senz'altro *civiltà*$_2$, stante il plurale.

[80] *De stella nova in pede Serpentarii Pars altera* (1606), capp. 29 e 30, in *Gesammelte Werke*, I, a cura di M. Caspar, München 1938, pp. 330 e 347-48.

[81] F. CARLETTI, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, II, 1, a cura di P. Collo, Torino 1989, p. 115.

[82] *Spaccio*..., II, a cura di G. Aquilecchia, in BRUNO, *Œuvres complètes* cit., V/2, p. 207; *Dialoghi filosofici italiani* cit., p. 544.

[83] Nell'*Histoire de la Nouvelle France*, Paris 1618^3, p. 11, dedica a P. Jeannin [non presente nella 1^a ed.].

padri, i Galli[84]. Un missionario gesuita giudicava difficile, «la conversione alla *civilité*» degli Indiani del Canada, perché «selvaggi, senza scrittura [*lettres*], senza leggi, senza Stato [*police*] e senza buoni costumi»[85]; dove solo quest'ultimo sintagma, dunque, corrispondeva a *civiltà*$_2$.

In Inghilterra, le occorrenze di *civilitie* s'infittiscono, dalla fine del Cinquecento in poi, via via che andava crescendo l'interesse per *the newfound lands*[86]. Thomas Hariot, sui nativi della Virginia: «governandoli come si deve, si può sperare di portarli in non molto tempo alla *civilitie*»[87] (in latino: «ad humaniorem vitæ rationem»; in francese: «à bonne conversation et gouvernement»)[88]. Nell'atto ufficiale con cui costituiva la Compagnia della Virginia (1606), il re Giacomo I la diceva rivolta a portare i selvaggi infedeli a una *human civilitye*[89]. Poi, quando si dovrà provvisoriamente soprassedere, dopo il massacro del 1622, chi lo racconterà perorerà, per il futuro, una conquista violenta, anziché rimettersi a tentare d'educare simili selvaggi; dal momento che conquistarli, li si conquisterebbero tutti in una volta, laddove una loro *civility* richiederebbe troppo impegno e troppo tempo[90]. Del resto, già il primo colonizzatore, ai suoi tempi, aveva preammonito: «È piú facile *to civilize* gli Indiani conquistandoli che non con le buone»[91].

Walter Raleigh, nella *History of the World* (1614): «Fu dagli Egiziani, che i Greci, allora barbari, ricevettero la *civility*»[92]. Un

[84] *La conversion des sauvages qui ont esté baptisés en la Nouvelle France* (Paris 1610), in CAMPEAU (a cura di), *Monumenta* cit., I, p. 79.

[85] P. Biard al suo provinciale, 10 giugno 1611, in CAMPEAU (a cura di), *Monumenta* cit., I, p. 147.

[86] Alludo a G. PECKHAM, *A True Report of the Late Discoveries... of the Newfound Lands* (1583), anche nel quale si trova *civility*.

[87] *A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia*, a cura di Th. de Bry, Francofurti ad Mœnum 1590, p. 25.

[88] Cfr. *Admiranda narratio... de commodis et incolarum ritibus Virginiæ...*, e *Merveilleux et estrange rapport... des commoditez qui se trouvent en Virginia...*, entrambi editi dal de Bry, Francofurti ad Mœnum 1590, e in entrambi p. 31.

[89] Del *First Charter of Virginia* si hanno innumerevoli riproduzioni. Molto, sulla storia intellettuale in rapporto alle vicende della Virginia Company, presso H. C. PORTER, *The Inconstant Savage. England and the North American Indian, 1500-1660*, London 1979.

[90] E. WATERHOUSE, *A Declaration of the State of the Colony and Affairs in Virginia, with A Relation of Barbarous Massacre...* (1622), in S. M. KINGSBURY (a cura di), *Records of the Virginia Company of London*, Washington, III (1933), p. 557 (a p. 549, *cultivation* di contro alla *savagenesse* di chi sia *uncivilized*).

[91] J. SMITH, *The Generall Historie of Virginia...* (1624), l. IV, sotto il tit. marg. *Memorial*, in ID., *Complete Works*, a cura di Ph. L. Barbour, Chapell Hill 1986, II, p. 298.

[92] *The History of the World*, II, VIII, 1, in W. RALEIGH, *Works*, Oxford 1829, III, p. 491.

ecclesiastico: pure noi saremmo ancora *savage and uncivil*, se non fossero venuti i Romani a portarci la *civility* (e i successori degli Apostoli a portarci il cristianesimo)[93]. Nel 1627, un altro ecclesiastico scriveva che le nazioni ora piú *civil* avrebbero potuto, in futuro, tornare barbare, e poi, magari, in un futuro ancor piú lontano, tornare di nuovo alla *civility*[94]. Francis Bacon: «gli uomini selvaggi sono piú numerosi che non gli uomini *civil*»[95]. Milton, poi, usa in lungo e in largo *civility* nel senso di *civiltà*$_2$, ma talora anche nel senso di *civiltà*$_3$: nella *History of Britain*, oltre che *laws and civility*, portate a nazioni barbare, si trova che, nella Grecia antica, Atene era stata la prima città a conoscere la *civility*, e che, se non fossero stati i Romani a recare *some civility* ai Britanni, questi sarebbero rimasti al loro modo di vivere *barbarous and savage*[96]. O, ancora, Thomas Brown parla, anche lui, dei Britanni *civilized* dai Romani, della *civility* che costoro portarono a quelli[97].

Hobbes non usa mai *civilitas*, quale opposto di barbarie, e neanche *civility*, nelle sue opere maggiori; ma almeno una volta, in uno scritto occasionale, viene a interrogarsi su che cosa sia a «distinguere la *civility* d'Europa dalla *barbarity* dei selvaggi americani»[98]. Quanto invece a *civil* in senso pregnante, Hobbes l'usava senz'altro fin dal principio: *the wisest and most civil nations*[99]; e pure *civilized*[100]. Anche presso avversari di Hobbes come Henry More[101] o William Temple[102] si troverà, oltre alla coppia *civil, civiliz'd / barbarous*, anche *civility / barbarism*. Oppure, nella *Primitive Origination of Mankind* di Matthew Hale (1677), era seguita la degenera-

[93] W. CRASHAW, *A New-yeeres Gift to Virginia, being a Sermon Preached in London...*, London 1610, f. C4*v*.

[94] G. HAKEWILL, *An Apologie, or Declaration, of the Power and Providence of God in the Government of the World...*, Oxford 1635^3, p. 58.

[95] *Sylva sylvarum*, § 680, in *Works*, II, pp. 530 sg.

[96] *Complete Prose Works of John Milton*, New Haven 1953 sgg., II, p. 496, e V/1, p. 40.

[97] *Hydriotaphia...*, London 1658 (anast. 2007), capp. 2 e 3, pp. 25 sg. e 38.

[98] *Answer to Sir William Davenant...* (1650), in *EW*, IV, p. 450. La *civility* di *Lev.*, cap. 8, p. 114, è invece cortesia (nella redazione in latino, il passo non è presente). Nel *De cive*, XVIII, 4, *animo civili*, reso con *civility* nella versione in inglese.

[99] *Elements of Law*, I, XV, 1.

[100] *Lev.*, p. 372. Contenutisticamente, R. P. KRAYNAK, *Hobbes on Barbarism and Civilization*, «Journal of Politics», 45 (1983), pp. 86 sgg.

[101] Nei *Divine Dialogues* (1668), II, 5 sgg.; e, nella versione latina, *barbaræ gentes / civiles* (oppure *civiliores*), e anche *civilitas*.

[102] *An Essay upon the Original and Nature of Government* (1672), in *Works*, London 1814, I, p. 14; *Essays on Ancient and Modern Learning and Poetry* (1690), a cura di J. E. Spingarn, Oxford 1909, p. 5 (e anche 22).

zione dell'umanità, prodottasi con la dispersione post-diluviana, da quella *civility* che in questo caso veniva data come primitiva, originario dono di Dio. All'inizio del Settecento, il newtoniano Ray: come i metalli siano strumenti indispensabili per la *culture or civility*, mostrano ancora gli Indiani d'America, che vivono in quel modo barbaro e sordido in cui siamo vissuti, anche noi Europei, tanti secoli fa[103].

10. La tesi che *civilisation* sarà, nel XVIII secolo, l'erede di *civilité* cosí come quest'altra lo era stata di *courtoisie* nel XVI, è un equivoco, derivante dall'omonimia fra le due *civilité*. L'erede di *courtoisie* era stato *civiltà*$_2$, mentre *civilisation* sarà l'erede di *civiltà*$_3$. Per questo, è inopportuna anche la retorica sulla pretesa novità di *civilisation*, allorché questo termine s'affermerà, varcata la metà del XVIII secolo. Un esempio, anzi, di quale trappola possa diventare, per la storia delle idee, la storia del lessico, sulla base del pregiudizio: parola nuova, idea nuova. Lucien Febvre fu pionieristico, nel far la storia di questa famiglia di termini; ma disse pure che *civilisation* veniva a esprimere «la nozione nuova che da quel momento si forma negli spiriti», e cosí si aveva «la piú profonda delle rivoluzioni che abbia accompagnato lo spirito francese dalla seconda metà del Settecento fino ai giorni nostri»[104]. Ed Émile Benveniste: *civilisation* è una di quelle parole che portano con sé «una nuova visione del mondo»; nel caso, «non soltanto una visione *storica* della società, ma anche... un'interpretazione ottimistica e radicalmente non teologica dell'evoluzione dell'uomo»[105]. Col che hanno consentito in molti[106]. Ma fa una qualche differenza, se una rivoluzione sia da segnare alla metà del Settecento, con i fisiocratici e, rispettivamente, con Ferguson, oppure due secoli avanti, con, mettiamo, Le Roy, oppure col re Giacomo I.

[103] J. RAY, *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation* (1691), London 1709 (anast. 1977), pp. 110 sg. e 250. Nota anche il *culture* assoluto, senza complemento di specificazione.

[104] *Civilisation: évolution d'un mot et d'un groupe d'idées* (1930), poi in L. FEBVRE, *Pour une histoire à part entière*, Paris 1962, pp. 481 e 498 (trad. it. in *Studi su Riforma e Rinascimento*..., Torino 1966, pp. 385 sgg).

[105] *Civilisation. Contribution à l'histoire du mot* (1953), poi in ID., *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966 (anche in trad. it., Milano 1974), [I], pp. 336 e 340.

[106] Come F. Braudel, G. Gusdorf, J. Starobinski, A. Pons.

11. Per *civiltà*$_3$, chi preferiva attenersi al latino piú classico ricorse a *humanitas*[107] e corrispettivi nelle varie lingue (il che veniva poi particolarmente bene, come contrapposto di quella bestialità, ferinità, o simili, che era predicata dei selvaggi). Calvino aveva parlato, in latino, dei popoli «piú lontani dall'*humanitatis cultus*» e, in francese, dei «piú rozzi e piú lontani dalla *civilité* e dall'*humanité*» (dipoi, sopprimerà il primo di questi due termini)[108]. In Spinoza si trova, una volta, che, da feroci e barbari che erano, a poco a poco gli uomini s'erano fatti *civiles, seu humani*[109] (accoppiamento che era già nel latino classico).

Bodin usava *humanité*, non soltanto appaiandolo a *courtoisie*, ma anche da solo, come opposto di *barbarie*, e, non senza forzare un po', lo metteva sotto la cauzione di Cicerone[110] (mentre il traduttore della *République* in inglese[111] renderà quasi sempre *humanité* con *civilitie*, quindi usando quest'ultima parola in entrambi i sensi)[112]. Botero: «humanità non che politía», ciò che manca ai popoli «senza leggi, senza capi e senza stanze ferme»[113]. Nel 1629 un funzionario regio spagnolo si metteva a discutere la tesi (probabilmente, allora, maggioritaria negli ambienti laici) che, prima di poter essere iniziati al cristianesimo, i selvaggi dovessero intanto venir portati a «humanitas et civilitas»[114].

[107] Nel latino classico aveva indicato piú spesso la *civiltà*$_2$; ma, ad es., CIC., *Ad Quintum fratrem*, I, 9, 27: in contrapposizione a nazioni *immanes ac barbaræ* come quelle africane, o anche i Galli e gli Ispani, un popolo come il greco, non soltanto ha *humanitas*, ma l'ha portata anche ad altri. E cfr. H. E. BÖDEKER, *Menschheit, Humanität, Humanismus*, in O. BRUNNER *et al.* (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe...*, Stuttgart 1978 sgg., III, pp. 1063 sgg.

[108] *Institutio...* (1539), e, rispettivamente, *Institution...* (1541), nel «Corpus Reformatorum», Halis Saxonum 1850 (anast. 1963), I, col. 282, e III, col. 47 (= *Institution...*, a cura di J.-D. Benoît, I, Paris 1961, p. 59). Reso in italiano con i due calchi: vedi *Institutione della religione christiana... tradotta per Giulio Cesare P.*, Geneva 1557.

[109] *Tractatus politicus*, X, 4. Invece, quando si trova che «gli uomini, non nascono *civiles*, ma lo diventano» (V, 2), *civilis* significa ancora *politico* (e non lo *stato di civiltà*, come invece si è voluto tradurre), perché in opposizione allo *status naturalis*.

[110] Per es., *Rép.* (1576), II, 2 (II, p. 38), II, 3 (II, p. 46), IV, 7 (IV, pp. 214 e 216), V, 1 (V, pp. 23 e 51), VI, 5 (VI, p. 197).

[111] R. Knolles, London 1606 (anast. 1962).

[112] Nella versione latina, opera dell'autore stesso (1586), e nella trad. it., a cura di L. Conti, Genova 1588, circonlocuzioni.

[113] *Le relationi universali* cit., I, 5, [t. I], p. 213; mentre IV, 1, [t. IV], p. 2: «senza forma niuna di civilità e di politía».

[114] J. DE SOLÓRZANO PEREIRA, *De Indiarum jure...*, II, VII, 1; Lugduni 1672, p. 171 (e tutto su quest'opera J. MULDOON, *The Americas in the Spanish World Order. The Justification for Conquest in the Seventeenth Century*, Philadelphia 1994).

Dipoi, in Vico, anche *civiltà*[115] (oltre che il participio *inciviliti*), ma, in prevalenza, *umanità* e *umano*. La stessa articolazione della storia ideale eterna segue la tripartizione – di governi, lingue, scritture, giurisprudenze, ecc. – in *divini*, *eroici* e, poi, *umani*[116]; oppure frasi come: «ché tanto vi voleva per addimesticare i figliuoli de' Polifemi e ridurgli all'umanità», «le barbarissime genti greche, le quali si è creduto avere sparso l'umanità per lo mondo»; o la conclusione stessa della *Scienza Nuova*: «oggi una compiuta umanità sembra essere sparsa per tutte le nazioni». E *populi humaniores* anche presso il Gravina, in opposizione a quelli in uno stato *ferino*.

12. Parallelamente, dalla fine del Cinquecento, per $civiltà_3$ vennero in uso anche *policer* e *policé*, *to police* e *policed*, *polizieren* e *poliziert*. Pur in questi termini c'era il senso d'una trasformazione, a partire da una condizione di grossolanità e in virtú di un'attività esercitata da qualcuno su qualcun altro. Era il verbo corrispondente a *police*[117], *policie*[118], ecc.; e quindi, anche in questo caso, un'estensione, verso $civiltà_3$, muovendo da $civiltà_1$. Ad esempio, Montesquieu, Voltaire e Diderot, per i popoli alterneranno, a *civilisés*, *policés*.

Invece, *politesse*, originariamente, aveva solo il significato di *buone maniere*. Nelle altre lingue, veniva sentito come un gallicismo (il nostro Bettinelli, ad esempio, metterà le mani avanti: «L'urbanità e la cortesia, che in Francia dicesi *pulitezza*...»)[119]. Ma, a sua volta, era un latinismo, anzi un ciceronianismo. Una metaforizzazione ardita dal verbo *polire* (togliere lo sporco, ma anche lucidare, portare a risplendere)[120]. Tuttavia, pur i termini di questa radice furo-

[115] Cfr. *SN*, cpvv. 783 («la greca polizia o sia civiltà»), 899, 901, 950 (nel cpv. 1055 ha il senso di buona educazione).

[116] IV libro della *SN* (ma, lungo tutto questo capitolo, ometto indicazioni bibliografiche per luoghi che ricompaiano nel corso del libro). Altrettanto, in L. BOTURINI BENADUCI, *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*... (1746), a cura di M. Léon-Portilla, Mexico 1974, p. 33 e *passim* (nella trad. it. d'epoca, presso N. BADALONI (a cura di), *Un vichiano in Messico: Lorenzo Boturini Benaduci*, Lucca 1990, p. 45).

[117] Tanto che, anche se di certo arcaicizzando, F. POMEY, *Dictionnaire royal*..., Lyon 1671, «*policer*: urbem optimis legibus informare, instituere» (ma *civil*, *civiliser* e *civilité*, solo nel senso di $civiltà_2$).

[118] Cfr. E. CHAMBERS, *Cyclopædia* (1728), s.v. *Policy*: «Come termine generale, *p*. è usato in opposizione a *barbarism*».

[119] *Del risorgimento d'Italia negli studij, nelle arti e ne' costumi dopo il Mille*, parte 1, Bassano 1786, p. 40. Il lemma era già nel *Vocabolario italiano-latino* di N. Tranchedini, del XV secolo, ora a cura di F. Pelle, Firenze 2001, ma nel senso di ornamento, eleganza.

[120] Per l'omonimia che ne veniva, fra due *politia*, per es. A. C. DECEMBRIO, *De politia lit-*

no poi utilizzati, a proposito di popoli, nel senso di *civiltà*$_3$; tanto che Vico non si periterà di buttar là una delle sue solite etimologie fantasiose: «Forse dalla stessa origine viene πόλις ai Greci, *città*, ed a' Latini *polio* e *politus*»[121]. Utilizzati prevalentemente i participi: *poli*, *polished*, *poliert*. La Crequinière: «i popoli che chiamiamo *polis* et *civilisez*»[122] (trad. Toland: «*polite* and *civilis'd*»); Mandeville: le nazioni *polite*, e cioè *civilised*, d'Europa, di contro a quelle *unpolish'd* dell'Africa e dell'America[123]; il nostro Filangieri: «Tutti i popoli politi sono stati selvaggi, e tutti i popoli selvaggi... sono destinati a divenir politi»[124]. Ma si troveranno anche i sostantivi, da *politesse* e *politeness* al tedesco *Politur*.

In Italia, spesso *pulito* e *pulitezza* occorrono in endiadi con *civile* e *civiltà*. Ma, nel giro di qualche decennio, nel corso del Settecento, si nota il cambiamento: mentre nella *politezza e civiltà* d'un Anton Maria Salvini, negli anni Trenta, *civiltà* equivaleva a cortesia (anche se poi pur in lui occorrevano *civilizzare* e *civilizzato*), invece presso gli illuministi *politezza* diventerà sinonimo di *civiltà*$_3$. Esempi, in Genovesi: l'Italia, seconda madre, dopo la Grecia, *della pulitezza e della civiltà*[125]; o nel Carli: la società peruviana era *piú civile e piú polita d'ogni altra*[126] (il Carli sapeva essere anche piú diretto: come opposto di *barbarie e selvatichezza*, senz'altro *socie-*

teraria (1540), I, 2, a cura di N. Witten, München 2002, p. 147: «La *politia* letteraria, la definiamo non già dal termine greco [corrispondente a] *civilitas*, o *respublica*... bensí dal verbo latino *polio*, *polire*; per cui, come l'usiamo noi, l'intendiamo identica all'eleganza stessa, o alla cultura dell'eleganza».

[121] *SN*^{1}, cpv. 102. Per un esempio moderno, A. PAGDEN, *The "Defence of Civilization" in Eighteenth-Century Social Theory* (1988), poi in ID., *The Uncertainties of Empire* cit., saggio 11°, p. 33: «to use the corresponding set of Greek derivatives, also *politic*, and thus also *polite* and... *polished*»; mentre *polite* è il *politus* latino, e *polished* è da *to polish*. Ma già Adam Ferguson: «Originariamente, se si giudica in base alla sua etimologia, il termine *polished* era riferito allo stato delle nazioni in rapporto alle loro leggi ed al loro governo; ma successivamente venne riferito altrettanto alle loro abilità nelle arti meccaniche e liberali, nella letteratura e nel commercio» (*Civ. Soc.*, p. 205).

[122] *Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité*, Brusselles 1704, cap. 28, p. 222.

[123] Cfr. «The Female Tatler» (1709), n. 62, in B. MANDEVILLE, *By a Society of Ladies. Essays in "The Female Tatler"*, a cura di M. M. Goldsmith, Bristol 1999, p. 98.

[124] *Scienza della legislazione*, III/2, 35 (IV, a cura di G. Tocchini e A. Trampus, Venezia 2004, p. 70). Altrove, *società barbare / società civilizzate*, *stato di barbarie*, *piú vicino al primitivo stato dell'uomo / stato civile*. Ma le *società civili* della prima riga dell'opera sono ancora, classicamente, le società politiche, gli Stati.

[125] *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, in A. GENOVESI, *Autobiografia, lettere e altri scritti*, a cura di G. Savarese, Milano 1962, p. 241.

[126] *Delle lettere americane*, 1780 sgg., 17ª, in *Opere*, Milano 1784 sgg., XI, p. 305 (l'ed. a cura di A. Albònico, Roma 1988, è antologica).

tà civile, nel senso di *civiltà*$_3$, non piú come sinonimo di *società politica*)[127]. E tanto Pietro Verri quanto Cesare Beccaria parlano del *ripulimento* delle nazioni.

13. Alla fine, fu scalzato anche il residuo da *civiltà*$_1$, e cioè l'aggettivo *civile* nel senso di *politico*. Ad opera di Montesquieu, che elevò al rango d'un parametro fondamentale il *diritto civile*, nel senso, nel frattempo venuto in uso, di diritto privato[128]. Con Montesquieu si avrà, dunque: a parte le *lois de la nature*, menzionate quasi solo per obbligo:

1) il *droit des gens*, nel senso di vigente *fra* i popoli o gli Stati, com'era corrente, ormai, da due secoli;

2) il *droit civil*, dal quale ogni cittadino è protetto nella vita e nei beni nei confronti d'ogni altro[129];

3) il *droit politique*, che regola i rapporti fra governanti e governati, e quindi è costitutivo dell'*État politique*[130].

Fu cosí che venne a fissarsi quella disgiunzione fra *politico* e *civile*[131], che segnerà d'allora in poi la modernità. (E a Montesquieu risale pure *constitution*, nel senso moderno, per la classica πολιτεία)[132].

Nel corso del *Contratto sociale*, anche Rousseau si disciplinerà un po': *loix politiques*, quelle che regolino lo Stato stesso; mentre le leggi che regolino doveri e diritti dei suoi membri fra di loro

[127] *Ibid.*, II[a], p. 201.

[128] Con *diritto civile* s'intendono, comunemente, le leggi che regolino, fra dei privati, materie come i contratti, le tutele, le successioni e simili, e le controversie che ne possono nascere: J. DOMAT, *Les loix civiles dans leur ordre naturel...*, Paris 1713[2], I, p. XXII (cap. preliminare, §§ 41 e 42).

[129] Naturalmente, Montesquieu distingue tra le *leggi civili* e i meri regolamenti di polizia [*police*] nel senso ristretto, anche se *police* lo usa pur nel senso classico, ma, caratteristicamente, allora – cosí come *cité* – solo in riferimento a popoli antichi.

[130] *Esprit des lois*, I, 2 e 3, e XXVI, 1. Anche nella trad. ingl., 1751: *law of nations*, *civil law* e *political law*. Di *État* è dato talora come sinonimo *république* (ad es., V, 2); ma allora in un senso altrettanto generale, rispetto all'accezione specializzata, in opposizione per un verso alla monarchia e per l'altro al dispotismo. Nel corso del l. XXVII, chap. unique, come sinonimo di diritto *politico* è usato *diritto pubblico*, e come sinonimo di diritto *civile*, *diritto privato*.

[131] Nell'*Esprit des lois*, *lois civiles* torna in un senso globale, in coppia oppositiva con *lois de la religion*, nei libri tematici, XXIV sgg.; dove anche *État civil*, per attrazione. E si ha anche l'altra opposizione tradizionale, delle leggi *civiles* alle *criminelles*. La *liberté civile* (XV, 9), poi, è in contrapposizione alla schiavitú, detta anch'essa *civile* per distinguerla da quella *politica*, che definisce il dispotismo (e in questo senso andrà inteso anche XXVI, 20). Talora, poi, si trova «lois politiques *ou* civiles», e «droit civil *ou* politique», ma l'alternativa rimane, perché in opposizione, in tali occorrenze, alle leggi-di-natura.

[132] Cfr. O. BEAUD, *L'histoire du concept de constitution en France...*, «Jus politicum», 3 (dic. 2009), pp. 29 sgg.

saranno da dire *civiles* quanto alle relazioni domestiche e alla proprietà dei beni, e da riportare invece alla *police* (nel senso ristretto) quanto all'ordine pubblico e alla sicurezza delle persone e delle cose[133]. Ma anche nel *Contratto* e nell'*Emilio* Rousseau continuerà a chiamare *état civil* quello che contrapponeva allo stato-di-natura[134].

Un Priestley, mettiamo, distinguerà cosí i due generi fondamentali della libertà, reciprocamente irriducibili: *political liberty*, come uguale potere di pervenire alle cariche supreme, e, rispettivamente, *civil liberty*, come garanzia di godimento dei propri diritti individuali, realizzabile sotto qualsivoglia governo[135] (la distinzione che verrà poi fissata come tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni). Per un confronto, nel saggio che, da un certo momento in poi, aveva intitolato *Of Civil Liberty*, Hume aveva inteso invece – al pari di Ferguson in un capitolo dell'*Essay* – la libertà politica, come garantita dalla costituzione inglese d'allora, in contrasto al governo assoluto (uno Hume e un Ferguson, quindi, ancora piú aristotelici, nel linguaggio, che non Montesquieu)[136].

14. Della comparsa di *civilisation*, *civilization* e, in Germania, *Zivilisation* (e *Kultur*) s'è parlato fin troppo, da un certo punto in poi solo ripetitivamente.

Né cambierebbe granché se la priorità andasse riconosciuta allo spagnolo, dove potrebbe anche darsi che *civilización*[137] sia stato usato già nel 1753 (da un gesuita, in un contesto relativo ai selvaggi delle Filippine)[138]; perché non soltanto è dubitabile[139], ma, anche se fosse, allora non l'avrebbe saputo nessuno, l'opera essendo rimasta inedita per piú d'un secolo. Semmai, è effettivamente spa-

[133] *OC*, III, pp. 330 sg. (prima redazione del *Contratto*).

[134] *Ibid.*, p. 364 (redazione definitiva).

[135] *An Essay on the First Principles of Government*... (1768), in J. PRIESTLEY, *Writings on Philosophy, Science, and Politics*, a cura di J. A. Passmore, New York - London 1965, pp. 197 sgg. Mentre nelle *Observations on the Nature of Civil Liberty*... (1776), Richard Price intenderà la sovranità d'uno Stato nei confronti degli altri.

[136] Dal *Treatise*... alla *History of England*, Hume usa regolarmente *civil society*, sempre nel senso aristotelico (il sostantivo di *civilized*, di norma è *people*).

[137] Anche in questo caso, da un verbo *civilizar*, che era un neologismo – un gallicismo – seppur appoggiato a un tradizionale *civilidad*.

[138] J. J. DELGADO, *Historia general sacro-profana, política y natural de las islas del Poniente llamadas Filipinas*, edita solo nel 1892, a Manila, IV, 6, p. 681: «... su civilización. Para esto fuera necesario que se acostumbrasen a vivir en policía».

[139] Cfr. P. ÁLVAREZ DE MIRANDA, *Palabras e ideas. El léxico de la Illustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid 1992, pp. 383 sgg., cap. 7, *El concepto de "cultura" y los antecedentes de "civilización"*.

gnolo il primo dizionario, in tutt'Europa, in cui compaia il termine: d'un altro gesuita, e pubblicato nel 1765, però composto nei vent'anni precedenti[140].

Invece, a non accogliere il termine – oltre all'olandese[141] – fu, nella sostanza, l'italiano[142]; nel quale c'era, però, *incivilimento*.

Per pedanteria, poi, *civilization* va anticipato di qualche anno, rispetto alla data supposta, nell'*Essay* di Ferguson; perché se ne hanno parecchie occorrenze presso un ecclesiastico letterato, colto anche di cultura francese (Lafitau, Montesquieu, Goguet, ecc.), come John Brown[143]; col quale peraltro si rimane in Scozia, ormai il paese culturalmente leader, in Europa. In quello che d'altronde si potrebbe considerare il primo esempio del genere letterario, le storie per successione di stadi, che in Scozia fiorirà poi per due decenni – la *Dissertation on the Rise, Union, and Power, Progressions, Separations, and Corruptions, of Poetry and Music*, 1763 (ripubblicata l'anno successivo senza la parte sulla musica, col titolo piú abbordabile di *The History of the Rise and Progress of Poetry*) –, *civilization* compare subito, nelle righe di premessa: in polemica con la tendenza a trascurare lo stato originario dell'umanità, quello selvaggio, per concentrarsi sullo stato di *civilization*[144]; poi, una quindicina d'altre volte, sempre in opposizione allo stato selvaggio. E nei *Thoughts on Civil Liberty* [nel senso della libertà politica] dello stesso autore (1764), quattro occorrenze.

[140] E. DE TERREROS Y PANDO, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes...* (anast. 1987). Oltre che nel senso giuridico – passaggio dal penale al civile – in cui *civilización* equivale al *civilisation* francese, «tambien se puede decir por la acción de civilizár y domesticar algunos pueblos silvestres: *la civilización de los Brasileños fue muy dificil para los missioneros*».

[141] Cfr. P. DEN BOER, *Towards a Comparative History of Concepts: Civilisation and "beschaving"*, «Contributions to the History of Concepts», 3 (2007), pp. 207 sgg.; e ID. (a cura di), *Beschaving. Een geschiedenis van de begrippen hoofsheid, heuscheid, beschaving en cultuur*, Amsterdam 2001 (*beschaving* corrisponde a *politesse*). Qualche cenno a tutta questa famiglia di termini nel saggio, edito postumo, di J. HUIZINGA, *Geshonden wereld...*, in *Verzamelde Werken*, Haarlem 1948 sgg., VII, pp. 481 sgg.; trad. ted. in ID., *Wenn die Waffen schweigen: die Aussichten auf Genesung unserer Kultur*, Basel 1945, pp. 18 sgg.

[142] L'eccezione sarà Leopardi; che avrà considerata *civilizzazione* un esempio di quelli che chiamava, non già gallicismi, bensí «europeismi». A cavallo dei secoli, l'aveva usato regolarmente Giuseppe Maria Galanti, del quale, per es., *Prospetto storico sulle vicende del genere umano*, I (*Prolegomeni*), a cura di A. Placanica, Cava de' Tirreni 2000, pp. 142 sgg., dove si ha la successione: popoli cacciatori e pescatori / popoli pastori / popoli coltivatori.

[143] È il John Brown, fra i molteplici omonimi, 1715-1766. Ch'io sappia, non ci sono studi moderni su di lui.

[144] § 2, p. 26.

15. In Francia, per il successo di *civilisation* sarà da mettere in conto anche una convergenza dalle parti piú disparate, fra Seicento e Settecento, a ridurre polemicamente quanto designato da *politesse* e da *civilité*, nel senso della *civiltà*$_2$, a formalismo esteriore; senz'altro sull'onda di quell'offensiva di denuncia dell'ipocrisia e dell'autoinganno che era stata lanciata da un La Rochefoucauld, e che nella prima metà del XVIII secolo troverà lo sviluppo che si sa, in Inghilterra, con Mandeville. Una sorta di luogo improvvisamente diventato comune.

Come ad altri luoghi diventati poi comuni, gli diede avvio Fontenelle, col dialogo fra Montezuma e Cortés, in cui è quest'ultimo, naturalmente, a rivendicare la *civilité* dei popoli *polis*; e Montezuma: se con *civils* intendete giusti e corretti, credo che fra di voi lo siate alla stessa maniera in cui siete stati scrupolosi verso di noi; la *civilité* misura tutti i vostri passi, ma non arriva ai vostri sentimenti; e cosí via[145]. Oppure, Lahontan nel suo, di dialogo con un selvaggio, per bocca di costui: la *civilité* non si riduce forse alla buona creanza? Ma a che mai tutte quelle vostre belle parole? Perché mentire a ogni proposito, dire sempre il contrario di quel che si pensa? E cosí proseguendo[146]. Oppure, il gesuita Claude Buffier, in un confronto fra popoli selvaggi e popoli *polis* nel quadro d'un esame sistematico dei pregiudizi volgari; e questa volta è la *politesse* a subire un'arringa: meramente esteriore, dispone all'artificio e all'ipocrisia, abitua a comodità che poi rendono difficile la vita, produce un eccesso di delicatezza, e via proseguendo[147].

L'eventualità è dunque che il discredito della cosa si sia riflesso sulla parola stessa, *civilité*, e ne sia venuto un disagio di continuare a usare, per l'opposto della barbarie, *civiltà*$_3$, un termine contemporaneamente tanto screditato nell'altro senso (*civiltà*$_2$).

In ogni caso, anche per l'imporsi di *civilisation* e suoi corrispettivi, c'era, banalmente, una questione lessicale: evitare un'ambiguità. La spiegazione sufficiente del loro successo rimane la giustificazione che fornirà James Boswell quel giorno, il 23 marzo 1772, in cui, peraltro vanamente, perorò la causa di *civilization* per la

[145] *Nouveaux dialogues des morts* (1683), in *OC*, I, p. 209 sg.

[146] *Dialogues, ou Entretien, entre un sauvage et le baron de Lahontan* (1703), in L.-A. DE LAHONTAN, *Œuvres complètes*, a cura di R. Ouellet, Montréal 1990, II, p. 860 (anche trad. it., Ivrea 1984).

[147] CL. BUFFIER, *Cours des sciences...*, Paris 1732 (anast. 1971), coll. 984 sgg.

nuova edizione che del proprio Vocabolario andava preparando l'amico Samuel Johnson: *civilization* viene da *to civilize*, e quindi, come opposto di *barbarity*, vale ben meglio che non *civility*, perché altrimenti questo termine continuerebbe ad avere due significati diversi, ma per significati diversi è sempre preferibile disporre anche di parole diverse[148]. (Per inciso, questa, cosí tarda, benché retrospettiva, è anche l'unica attestazione esplicita che mi sia venuta sotto gli occhi, in due secoli buoni, del senso di *civility* come *civiltà*$_3$). Sempre lessicalmente, poi, allorché, nel 1798, il Dizionario dell'Académie, introducendo la parola nuova, la definirà come «action de civiliser ou état de ce qui est civilisé» (e cosí copiava il dizionario di John Ash, di piú di vent'anni avanti: «the state of being civilized, the act of civilizing»), si vede il vantaggio del neologismo: d'accorparli insieme, l'azione, o il processo, e lo stato.

16. Per quel che è di *Kultur* – antenato della *cultura*, oggi in tutte le lingue, nel senso dell'antropologia –, venivano direttamente dal latino classico tanto *cultura* accompagnato da specificazioni (*cultura animi*, *morum cultura*) e *cultus* sostantivo[149], quanto *cultus* participio passato. Esempi, presso Quintiliano, Properzio, Giustino (*culti mores*, di contro a *inculta barbaries*), Solino («homines incultis moribus rudes»), e cosí via; ma già Cicerone: «dispersos homines... a fera agrestique vita ad hunc humanum cultum civilemque deducere», «ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati»[150]. Per ricominciare, modernamente, con Pietro Martire d'Anghiera, che proprio all'inizio delle *De orbe novo Decades*, a proposito delle Canarie, accenna a come, da *incultæ* che erano, si fossero fatte *cultæ*, perché, nel corso dell'ultimo secolo, colonizzate e con ciò portate a un loro *cultus*.

Occorrenze isolate di *cultura* si trovano da subito un po' ovunque[151]; per esempio: *policía y cultura*, a proposito del Perú, pres-

[148] J. BOSWELL, *Life of Samuel Johnson* (1791), *sub diem*. Johnson dava, per *civility*: «1, freedom from barbarity; 2, politeness, elegance of behaviour, rule of decency»; e, nel 1773, in *A Journey to the Western Islands of Scotland*, continuerà a usare *civility* tanto come *civiltà*$_2$ quanto come *civiltà*$_3$.

[149] Per la differenza fra i due termini, *Lev.*, cap. 31, pp. 560-63: in generale, *cultus* significa il darsi da fare attorno a qualcosa allo scopo di trarne vantaggio. Se si tratti di quel che sia in nostro potere e se quanto se ne ottenga si produca come un effetto naturale, allora si può dire anche *cultura*: siano terreni da coltivare, o menti da educare. Altrimenti, esclusivamente *cultus*, come, per elezione, quello rivolto a Dio.

[150] *De orat.*, I, 33; *De leg.*, II, 36.

[151] Altro che accreditare l'introduzione di *culture* a una frase di Fontenelle nella *Di-*

so un funzionario spagnolo del Cinquecento[152]. Quanto ai filosofi, oltre che *civilis vitæ cultura*, opposta alla barbarie, e, frequentissimo, *cultura animi*, in Bacone si trova, una volta, anche *cultura* senz'altro, per dire del tempo che c'è voluto onde arrivare, nelle arti utili, a «quella *cultura* che abbiamo oggi»[153]. Senza specificazioni, sia Leibniz sia Pufendorf opponevano la *cultura* delle nazioni piú *politæ* alla barbarie di quelle *incultæ*[154]. Poi, per esempio, in Voltaire: «... la funesta *culture* ne aveva corrotta la natura»[155]; e cosí nella solenne conclusione dell'*Essai sur les mœurs*[156]. Gibbon: «level of politeness and cultivation»[157]. Del participio, in Italia si hanno esempi con Magalotti: *nazioni piú colte*, di contro a *nazioni piú barbare* (accanto a *mondo pulito*, di contro a *mondo barbaro*)[158]; o Genovesi: nazioni *cultissime e pulitissime*[159]; o Algarotti: nazioni *culte*, *pulite*, *lontane da ogni selvatichezza*, di contro alle barbare, *senza tintura niuna di politezza*[160]; o Beccaria, che punterà anche lui sull'opposizione fra *nazioni barbare* e *nazioni colte*, e fra *selvaggi* e *colti* (ma allo stato selvaggio opporrà lo *stato socievole*, o *di società*), e userà pure *coltura* senza specificativi: «ogni selvaggio ha qualche sorta di coltura», ché «in ogni nazione vi è religione, costumi e leggi»; «i selvaggi, nella superstizione, che è la loro coltura, si avvicinano ai costumi dei popoli colti»[161]. Altrettanto aveva fatto

gression sur les anciens et les modernes – «l'art e *la culture* peuvent beaucoup plus sur les cerveaux que sur la terre» – come J. DE JEAN, *Ancients against Moderns. Culture Wars and the Making of a Fin de Siècle* [il XVII, con la cosiddetta battaglia dei libri, ma in Francia], Chicago 1997, pp. 125 sg., che vi ricama sopra alquanto. Contemporaneamente a Fontenelle, semmai, la parola occorreva ben piú frequentemente, ad es., in un Fénelon.

[152] A. DE ZÁRATE, *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*... (1555), cap. 10, in E. DE VEDIA (a cura di), *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid 1946, II, p. 471a, naturalmente a proposito dell'opera civilizzatrice degli Incas.

[153] *De dignitate*..., I, in *Works*, I, p. 442; e *Novum organum*, I, 85, ivi, p. 191 (= *OFB*, XI, pp. 1346-47).

[154] Ampia documentazione, raccolta da J. NIEDERMANN, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs... von Cicero bis Herder*, Firenze 1941, pp. 103 sgg.

[155] *Henriade*, III, vv. 11-12, in *OC*, II, p. 415.

[156] Vedila riportata nel cap. 1, in corrispondenza della nota 103.

[157] Nelle *General Observations* annesse al cap. 38.

[158] *Lettere familiari*, I, 6, Venezia 1719, pp. 94 e 101. I selvaggi sono «branchi di barbari, soliti a vivere a usanza di bestie salvatiche», «senza re, senza legge, senza Dio, senza religione, senza città, senza case».

[159] *Autobiografia, lettere e altri scritti* cit., p. 77.

[160] *Pensieri diversi*, postumi, ora a cura di G. Ruozzi, Milano (1987), nn. 33 e 321, pp. 53 e 200.

[161] *Pensieri sopra la barbarie e coltura delle nazioni e su lo stato selvaggio dell'uomo* (1768), in C. BECCARIA, *Opere*, ed. naz., II, a cura di L. Firpo *et al.*, Milano 1984, pp. 284 sgg. Con *stato selvaggio* Beccaria intende uno stato di dispersione asociale; con *barbarie*, ignoranza

Giannone: nel Perú e nel Messico, «maggior cultura e polizia» che nel resto dell'America[162]. E già *La vita civile* d'un contemporaneo di Vico, come Paolo Mattia Doria, era stato un trattato di politica, ma con un capitolo sulle «maniere di vivere» dei popoli, suddistinte in *barbare*, o *selvagge*, e, rispettivamente, *civili*[163]; e nell'opera erano poi ricorrenti non soltanto *civilizzarsi* («i Longobardi... si civilizzarono»), ma anche *coltura*.

Nel 1780, un gesuita, esule negli Stati della Chiesa dopo l'espulsione dell'Ordine dalla Spagna oltre che dall'America latina, aggiungerà a una sua ampia storia del Messico[164] una dissertazione *Su la coltura de' Messicani*, in cui – in polemica con chi allora veniva considerato come il denigratore di tutti quanti gli Indiani d'America, Peruviani e Messicani compresi, e cioè Cornelis de Pauw – passava in rassegna i seguenti temi, per fare il punto criticamente:

1. *Su la mancanza di moneta*
2. *Sopra l'uso del ferro*
3. *Su le arti di fabbricar vascelli e ponti, e di far la cucina*
4. *Su la mancanza di lettere*
5. *Su le arti de' Messicani*
6. *Su le lingue messicane*
7. *Su le leggi de' Messicani,*

mentre della religione trattava in un'altra dissertazione, apposita.

Il ricorso massiccio a *cultura* era anch'esso per un'alternativa a *civiltà* e *civile*, sentiti come troppo equivoci. Pufendorf aveva messo in guardia sulla polisemia, piuttosto, di *natura*; ma, distinguendo le accezioni del sintagma stato-di-natura, aveva detto che, in un senso, «s'oppone a quella *cultura* che ha recato sollievo alla vita con il lavoro e le invenzioni», ed è un senso del tutto legittimo, perché nell'uso linguistico corrente ciò che sia naturale, o per nascita, è messo a contrasto con quanto sopravvenga dipoi, aggiunto per intervento proprio o altrui (in un altro senso, «s'oppone allo Stato

delle cose utili e dei mezzi per ottenerle; per cui gioca sulle seguenti combinazioni: «Una nazione può essere selvaggia e barbara; può essere selvaggia e non barbara; può essere molto barbara e molto socievole [l'opposto di *selvaggia*] nel medesimo tempo». *Ibid.*, p. 286, anche il termine *selvaggità*.

[162] *Il triregno*, a cura di A. Parente, Bari 1940, I, p. 91 (*Del regno terreno*, I, 3).

[163] *La vita civile*, I, 5, Augusta 1710, pp. 117 sgg.

[164] F. X. CLAVIGERO, *Storia antica del Messico...*, Cesena 1780-81, t. IV. Presso A. DE ULLOA, *Noticias americanas*, Madrid 1772, *Introducción: cultura*, di contro a *incultura*; nazioni *civilizadas*, di contro alle *rusticas* e *incultas*.

politico [*civilis*], nel quale una moltitudine sia assoggettata ad una somma potestà»; giustificato, quest'altro, per il fatto che correntemente *naturale* viene messo a contrasto con ciò che gli uomini abbiano stabilito fra di loro)[165]. E anche un fiero avversario dell'uso di stato-di-natura in entrambe le accezioni, quale Hutcheson: «dal momento che come stato naturale del genere umano è da considerare quello che sia il piú possibile *excultus*... lo stato precedente ad ogni *cultura* è da chiamare, piuttosto, *incultus*» (d'altra parte «lo stato opposto allo Stato politico [*civilis*] è da dirsi piuttosto stato di libertà, privo di governo umano»)[166].

17. L'ultima metamorfosi sarà l'uso del sintagma *società civile* in un senso del tutto nuovo: ora, la società, in autonomia nei confronti dello Stato, nella prospettiva del fare e dell'intraprendere economico. Come si troverà in Hegel, con la *bürgerliche Gesellschaft*; e cosí il cerchio veniva a chiudersi: da sinonimo di Stato politico che era stata in origine, la *società civile* diventava esattamente il suo opposto, sia pure dialettico. Era il tramonto definitivo – questa volta, sí – dell'aristotelismo.

Ma, quando, all'inizio dell'*Ideologia tedesca*, Marx dirà che «il termine *bürgerliche Gesellschaft* si fece avanti nel XVIII secolo», e che, a differenza dei Tedeschi, sempre speculativi perché socialmente arretrati, i piú progrediti Francesi e Inglesi avevano almeno intravista una base materialistica per la storiografia dedicandosi a «storie della *bürgerliche Gesellschaft*, del commercio e dell'industria» – ciò non valeva di certo quanto alla storia semantica. Nel Settecento, infatti, non si trovavano affatto né *société civile* né *civil society*, nel senso hegeliano in cui Marx usava *bürgerliche Gesellschaft*. Per ironia della storia, era stato questo sintagma tedesco a farsi avanti in quel senso (inoltre, anche alquanto tardi, nel Settecento); ed è anzi presumibile che ciò sia stato favorito proprio dall'uso d'un termine come *bürgerlich*.

Allorché sotto la penna di Marx si trova *Geschichten der bürgerliche Gesellschaft*, poi, vien naturale supporre che avrà pensato

[165] *Specimen controversiarum circa jus naturæ ipsi motarum* (1678), III, *De statu hominum naturali*, § 3, in *Werke*, V, p. 134.

[166] *De naturali hominum socialitate Oratio inauguralis*, Glasgoviæ 1730, ora nel t. VII, *Opera minora*, dell'anast. di tutto Hutcheson, Hildesheim 1971, pp. 7 sgg. Trad. ingl., con apparati vari, in F. HUTCHESON, *Two Texts on Human Nature*, a cura di Th. Mautner, Cambridge 1993, pp. 130 sgg.; e in ID., *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociality of Mankind*, a cura di J. Moore e M. J. Silverthone, Indianapolis 2006, pp. 198 sgg.

specificamente al titolo di Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*. Ma questa *history* andava dallo stadio d'una società *rude*, come quelle dei selvaggi, fino alle contemporanee società europee, *polished*; era cioè una storia – naturalmente, «filosofica», come le si sarebbero dette – della civilizzazione delle società umane, in generale[167]. A parte l'uso del neologismo *civilisation*, la sola indicazione terminologica che Ferguson offra è la constatazione (a cui mostra d'assentire, tanto bene la illustra) che la motivazione principale per cui gli Europei moderni si considerano *civilized, or polished*, sono le regolamentazioni dei rapporti internazionali e, in qualche modo, anche delle guerre, di contro al cieco furore distruttivo delle nazioni d'una volta, che perciò i moderni considerano *barbarous or rude*; donde anche la differenza di significato del termine *barbaro* rispetto agli antichi – Greci compresi, nonostante i loro raggiungimenti in fatto di «police, literature, and philosophy»[168]. Quanto poi allo sviluppo economico, produttivo e commerciale, Ferguson nutriva alquanta preoccupazione, temendone una perdita di civismo, nel quale comprendeva pure lo spirito militare, in funzione patriottica. È piuttosto a un Adam Smith[169] che va riportata la nozione (e l'ideologia) che arriverà a Hegel – come questi saprà bene. E, di non trovarsi sulla stessa linea d'un Ferguson, Smith era stato a sua volta ben consapevole. Nella *Ricchezza delle nazioni* diceva che – a rilevare come all'origine dell'ordine e del buon governo, della libertà e della sicurezza individuali, di cui si gode oggi, ci sia lo sviluppo dei commerci e delle manifatture – «finora l'unico è stato Hume»[170]; e, a un decennio di distanza dall'*Essay* di Ferguson, era un segnale inequivocabile. Per saperla tutta, basti che a sua volta Hume era stato addirittura contrario, preventivamente, acché l'*Essay* stesso venisse dato alle stampe[171].

[167] All'interno dell'opera, il sintagma *history of civil society* occorre una volta sola (alla fine di III, 2, p. 121), e ha lo stesso senso che nel titolo: progressi delle società verso la civilizzazione. Il sintagma *civil society* ha un'altra ventina di occorrenze; ma il bello si è che quasi sempre ha, inequivocabilmente, il senso classico di Stato politico. In compenso, continue le occorrenze di *society* senza qualificazioni.

[168] *Civ. Soc.*, IV, 4, pp. 194 e 200.

[169] Anche questi usa spesso *society* senza alcun qualificativo (l'unica volta che *civil society*, in contrasto alla Chiesa). Per lo Stato, per lo piú, *civil government*.

[170] III, IV, in *Works*, II/1, p. 412.

[171] Cfr. a H. Blair, nel 1766 e nel 1767, in *The Letters of David Hume*, a cura di J. Y. T. Greig, Oxford 1969, I, p. 133, e II, p. 12.

18. Tornando ora al principio, da πόλις era venuto anche un altro termine, che avrà poi valore categoriale, non per i barbari in generale, ma esattamente per i selvaggi. A capo della *Politica* d'Aristotele, di contro all'uomo come animale politico per natura, φύσει πολιτικὸν ζῷον, si trovava presentata anche l'eccezione: ὁ ἄπολις, l'*incivilis* (e anche questo διὰ φύσειν, per escludere il caso di chi si trovi a vivere isolato in seguito a qualche accidente; ma, ovviamente, una *natura* corrotta), che verrà tradotto, regolarmente, con *incivilis*. Al riguardo, Aristotele aveva citato un verso dell'*Iliade* con tre alfa privativi arditamente di seguito l'uno all'altro[172], che in latino si troveranno tradotti attraverso circonlocuzioni, fino a che, da Leonardo Bruni in poi, con «sine tribu, sine jure, sine domo» (ed era solo ovvio che *sine tribu* si potesse intendere, piú in generale, come *expers omnis societatis*)[173].

Siamo al prototipo delle caratterizzazioni privative dei primitivi, sulla base di quel che essi *non* hanno, rispetto, ogni volta, a *noi*; e queste continueranno poi fino al XVIII secolo. Vero è che Aristotele pensava all'isolamento e alla viziosità d'un singolo asociale; ma, fra gli aristotelici latini, c'era anche chi ne aveva tratta la caratterizzazione d'un vero e proprio tipo di uomini, come *inciviles et silvestres*[174]; e dei selvaggi d'America si ripeterà sempre che, oltre a non aver leggi, non vivevano in società. Nella ritraduzione in francese, ad opera di Nicolas Oresme, della traduzione latina della *Politica*, l'*incivilis propter naturam* era stato reso con «incivil pour *la sauvageté* de sa nature»[175]. E dopo la scoperta dell'America, non mancherà l'evocazione degli uomini d'Oltreoceano[176]. Del

[172] *Il.*, IX, 63: ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος; e ARIST., *Pol.*, 1253a (nella Grecia arcaica, una *fratria* era una sottotribú; θέμις, una norma stabilita per costume; ἑστία, il cuore d'una casa, il focolare e, per estensione, la casa stessa). In generale, da vedere C. DOUGHERTY, *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's "Odyssey"*, Oxford 2001.

[173] Come suggerirà J. Camerarius, Francofurti 1581.

[174] *Quæstiones in octo libros Politicorum Aristotelis*, passate come di Buridano, ma non di lui (cfr. CHR. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen "Politica" im späten Mittelalter*, Amsterdam 1992, I, pp. 132 sgg.), q. 5ª, a. 1.

[175] N. ORESME, *Le livre de Politiques d'Aristote*, c. 1370, a cura di A. D. Menut, «Transactions of the American Philosophical Society» (1970), p. 48 (compaiono anche *salvage* e *salvageté*; mentre *sauvagerie* dovrà attendere il XVIII sec.). E cfr. J. AXTELL, *The Scholastic Philosophy of the Wilderness*, «The William and Mary Quarterly», s. 3, 29 (1975), pp. 335 sgg.

[176] A. MONTECATINI, *In "Politica"... Aristotelis progymnasmata*, Ferrariæ 1587, p. 64: «E di simile modo di vivere puoi trovare alcuni esempi nelle storie spagnole del Nuovo Mondo».

luogo in questione si farà forte, naturalmente, un Sepúlveda[177]; ma anche il Las Casas vi riconoscerà una caratterizzazione esatta di popoli davvero *selvaggi*[178] (benché non intendesse ritenere tali gli Indiani d'America, o accedesse a riconoscerne per tali solo alcuni, e a denti stretti, come si vedrà nel capitolo II).

Aristotele s'era rifatto[179] anche a quel luogo dell'*Odissea* sui Ciclopi, che era stato additato già da Platone, nelle *Leggi*[180], e di cui poi s'approprieranno tanto Grozio quanto Vico a proposito degli Indiani d'America: violenti, non arano, non seminano, non piantano alcunché, paghi di quel che gli offra la terra; non hanno leggi, non consigli, ché ogni padre di famiglia dispone per le donne e per i figli[181]. Per l'assimilazione dei selvaggi alle bestie, poi, poteva far testo quel che sulla θηριότης – *bestialitas*, o *feritas*, o *immanitas* – si trovava nell'*Etica nicomachea* (VII, 1 e 5)[182]. Al solito, Aristotele ne aveva recati quali esempio dei casi singoli; però anche aveva alluso a quel che si diceva – fra l'altro, che fossero antropofagi – di taluni popoli *selvaggi* delle coste del Mar Nero[183]. E i commentatori della prima modernità potranno scegliere a piacere, per amplificare simile accenno[184].

[177] Cfr. *Democrates secundus* (1544), in *Demócrates segundo, o De la justas causas de la guerra contra los Indios*, ed. bilingue, a cura di A. Losada, Madrid 1951, p. 38.

[178] Cfr. *OC*, VIII, p. 1581, e IX, p. 90.

[179] 1252b21-22. Nel contesto, 1253a35-36, Aristotele usava il termine *selvaggi* al superlativo: se si trovi senza legge, l'uomo è, di tutti gli animali, il piú selvaggio, ἀγριώτατος, reso con *sylvestrissimus*, o *maxime sylvester*, prima che gli umanisti preferissero *deterrimus*, *sceleratissimus*, o *immanissimus*. In 138b18-22, il termine è riferito a taluni popoli (ἔθνός) antropofagi, collocati sulle rive del Mar Nero. Lo stesso superlativo, in HEROD., IV, 106, a proposito dei costumi d'un popolo, affine agli Sciti, privo d'alcuna legge, nomade, antropogafo.

[180] 680 d-e.

[181] *Od.*, IX, 106-15.

[182] Il collegamento fra il luogo della *Politica* e quello dell'*Etica* risale agli Scolastici, i quali peraltro non disponevano di esemplificazioni etnografiche appropriate (cfr. G. FIORAVANTI, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della "Politica" aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», s. 3ª, 11 (1981), pp. 399 sgg.). Sull'etnografia d'Aristotele, cfr. K. E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen*, Wiesbaden 1972, I, pp. 197 sgg.

[183] *Eth. Nic.*, 1148b, ἀγριώμενοι. Dal primo traduttore, Grossatesta, reso con *sylvestres homini*; con *sauvages* da Oresme. Poi, *barbaræ nationes*; e, dal XVI secolo, il piú elegante *efferati*; ma ancora B. Segni, in italiano, Firenze 1550: *homini salvatichi*.

[184] Per es., il già citato Montecatini, p. 96: tradizionalmente, le notizie erano piú o meno leggendarie, «ma i viaggi nel Nuovo Mondo ci hanno resi edotti che davvero molti popoli avevano l'uso di mangiare carni umane». In OBERTUS GIPHANIUS (H. van Giffen), *Commentarij...*, 1608: «celebris est et ÆThiopum [= degli Africani] et aliarum quarundam gentium anthropophagia».

19. Allorché fu scoperto il Nuovo Mondo, per i nativi che vi si sarebbero trovati, era già pronto, dunque, il termine *selvaggi*; ma la sua affermazione richiese qualche decennio, e ancor piú come sostantivo, diffusosi solo dopo la metà del Cinquecento. Colombo l'aveva usato una volta sola; allorché – dopo essersi speso in tante iperboli sulla bontà ingenita degli Indiani – nell'ultimo viaggio s'era ritrovato in balia di innumerevoli *salvajes*, pieni di crudeltà e – diceva ai sovrani di Spagna – nemici nostri[185]. Dipoi, provvederanno i *Conquistadores* a usare in lungo e in largo il termine.

All'inizio del Cinquecento, invece, nelle varie lingue, varianti di *Indiani* (*los Indios*, normalmente, Colombo), *Caribi* o *Caraibi*, e senz'altro *Cannibali* (insegni, ancora, Montaigne: anche per lui, naturalmente, gli indigeni d'America erano antropofagi, ma non per questo li chiamava *Cannibali*, bensí per conformità alla denominazione corrente)[186]. In latino, oltre a *sylvester*, pure *salvaticus*, e *ferus* (bestiale), *rudis*, *incultus*, o (assontante all'ἄγριος di Aristotele) *agrestis*[187]. Anche in questo caso, a fare eccezione fu il tedesco, dove i termini saranno sempre *wild* e *der Wilde*; mentre in inglese con *wild* entrerà in concorrenza il gallicismo *savage* («Ils sont sauvages de mesme que nous appellons *sauvages* les fruicts que nature de soy... a produicts», aveva detto Montaigne; e Florio: «They are even *savage*, as we call those fruits *wilde*, which nature of her selfe... hat produced»). La variante *salvage*, per assonanza con *salvaticus*[188]. L'espressione canonica fu la francese, *les sauvages américains*; ed era stato in francese che il termine s'era affacciato: «Si possono ben chiamare *selvaggi*, perché è la gente piú povera che ci sia al mondo, in quanto, tutti insieme [nel caso, sulle duecento persone] non valevano neanche cinque soldi, a non mettere nel conto le barche e gli strumenti da pesca. Sono tutti nudi», ecc.[189].

[185] Alla fine della lettera dall'isola della Giamaica del 7 luglio 1503.

[186] Cfr. F. LESTRINGANT, *Le nom des «Cannibales» de Christophe Colomb à Michel de Montaigne*, «Bulletin de la Société des amis de Montaigne», 17-18 (1984), pp. 51 sgg.

[187] In M. MARTINI, *Lexicon philologicum, præcipue etymologicum*, Bremæ 1623, come equivalente di *ferus* è dato *agrestis*; di *rudis*, *impolitus*.

[188] Cfr. EPH. CHAMBERS, *Cyclopdædia...*, 1728: «La parola *salvage* è formata sull'italiano *salvagio*, a sua volta derivato da *salvaticus*, o *silvaticus*, che troviamo nel latino barbaro al posto di *silvester*».

[189] J. CARTIER, *Relations*, a cura di M. Bideaux, Montréal 1986, I (1534), 17, p. 114. Ma *sylvestres*, per i nativi dell'America, già, per es., in G. F. FORESTI, *Supplementum supplementi chronicarum ab ipso mundi exordio usque ad... annum 1510*, Venetiis 1513, l. XVI, *sub anno* 1493, p. 328*v*. Ed era latino classico risalendo, per es., a Orazio.

In italiano, questo *sauvages* verrà reso con *salvatichi*, nella traduzione (di sul manoscritto, non ancora edito in Francia), che compariva, nel 1556, nella grande raccolta del Ramusio[190]; e da questa verrà poi reso in inglese, dal Florio, con *wilde*[191].

Se il termine continuò poi a venir usato tanto a lungo, fu anche a motivo delle sue virtú espressive; permetteva che si dicesse, ad esempio, che, «quanto alle maniere di fare dei selvaggi, basti dire che sono del tutto *selvagge*»[192]. Ma si ebbero pur le proteste; ad esempio, da parte di Lescarbot: «Li chiamerò anch'io, come di solito, *selvaggi*; benché siano altrettanto uomini quanto noi», anche se è vero che sono rozzi, non *civilisés*, senza *police* né leggi né religione[193]. Invece in Shakespeare, piú o meno nello stesso tempo, si riscontrano decine d'occorrenze di *savage*, come l'opposto di *civil*[194], e talune di *savageness* e di *savagery*; ma sempre in riferimento solo a modi di comportarsi di singoli, e mai – *Tempesta* inclusa – a dei popoli, e pure allorché ad essere evocato sia «un selvaggio delle Indie»[195] (lasciando indeterminato se di quelle Orientali o di quelle Occidentali).

[190] Cfr. *Le navigazioni di Iacques Carthier*, in G. B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanesi, VI, Torino 1988, p. 949.

[191] Cfr. *A Shorte and Briefe Narration of the Two Navigations and Discoveries to the North-Weast Partes called Newe Fraunce, first Translated out of French into Italian by... Gio. Bapt. Ramutius, and now Turned into English by John Florio*, London 1580, poi in R. HAKLUYT (a cura di), *The Principall Navigations, Voyages and Discoveries...* (1589), dove, nell'ed. Glasgow 1903 sgg., VIII, pp. 201 sg. Nell'Epistola preliminare, una presentazione benevola dei selvaggi, anche se non granché lineare. Dimenticato, il primo libro di F. A. YATES, *John Florio, the Life of an Italian in Shakespeare's England*, Cambridge 1934; ma ora (2010) ripubblicato.

[192] Cosí CH. LALLEMANT, *Lettre... où sont contenues les mœurs et façons de vivre des sauvages*, Paris 1627 (e anche in «Le Mercure français», XIII (1626), p. 16), in CAMPEAU (a cura di), *Monumenta* cit., II, p. 41.

[193] *Histoire de la Nouvelle France* cit., I, 1, pp. 2 sg., 6 e 9.

[194] «If any thing that's civil...; if savage...» (*Cymbeline*, III, VI, 23).

[195] «... like a rude and savage man of Inde» (*Love's Labour Lost, A Comedy*, IV, III, 222).

I.

L'esperienza della diversità

1. Nel corso del Seicento, mentre andava crescendo la nuova scienza della natura, maturò anche il progetto d'una nuova scienza pur del mondo umano. Dopo che, appena trascorsa la metà del secolo, l'aveva enunciato Hobbes, nella lettera dedicatoria del *De corpore*, lo riprese Samuel Pufendorf, sostenendo addirittura che in linea di principio le *morales disciplinæ* fossero suscettibili d'una certezza paragonabile a quella delle scienze naturali e matematiche[1].

Sul modo in cui procedere, Pufendorf stesso aveva fatto il punto già fin dal 1663, con un conciso discorso sul metodo[2]. Contro la via di procedere a conclusioni generali *ex observatione et collatione* – andare a ricercare che cosa venga ritenuto giusto presso i diversi popoli e, una volta trascelto ciò in cui consentano tutti, dichiararlo come il diritto naturale[3] – Pufendorf argomentava in base all'infinita molteplicità di usi e di istituzioni fra i popoli del mondo, considerati sia nel tempo sia nello spazio. Di molti popoli del passato non resta che poco piú del nome, egli attaccava, e, al presente, sterminata risulta la massa d'informazioni disponibile dacché i viaggiatori hanno battuti, ormai, tutti gli angoli della terra; per cui è escluso che alcuno riesca a considerare davvero le consuetudini e le norme di tutti quanti i popoli[4]. Poi, e soprattutto, la diversità fra di esse è in larga misura fatta di opposizioni, di contrasti tali che renderebbero impossibile alcuna assolutezza, finché ci si illudesse d'enucleare dei valori dalla ricognizione di quelle. Tale, l'esperimento critico che decide del metodo da seguire nel campo della scienza morale.

[1] *JNG*, I, II, 1.

[2] Pufendorf a J. C. Boineburg, ora in *Werke*, I, p. 26 (lettere edite originariamente nel 1719, da Chr. Thomasius).

[3] *Diritto* in senso oggettivo, di fatto un'etica sociale razionale, indipendente da statuizioni positive.

[4] Sul rapporto di Pufendorf con la letteratura etnografica, antica e moderna, D. DÖRING, *Pufendorf Studien*, Berlin 1992, pp. 168 sgg.

> Se prendessimo una strada come questa, infatti, non costruiremmo alcun diritto universale, ma, al contrario, lo distruggeremmo. Ritengo infatti che a stento si troverebbe anche un solo precetto preteso naturale, col quale non siano in contrasto i costumi adottati, e pubblicamente approvati, da un qualche popolo; e ritengo anche che ogni popolo si compiaccia delle proprie consuetudini e disprezzi quelle contrarie degli altri.

Di qui, la necessità di riformulare i criteri di valore in base a cui giudicare gli usi dei diversi popoli indipendentemente dai sistemi assiologici di tutti quanti; motivata quindi dalla caduta dell'idea millenaria del *consensus gentium*, cioè dell'intero genere umano, con il complesso teorico-emotivo di cui quest'idea era carica. Era stata codificata nelle *Institutiones* giustinianee – letteralmente «codificata», quindi – sotto il titolo di *jus gentium*, inteso allora come l'insieme delle norme comuni a tutti quanti i popoli (laddove lo *jus naturæ* era l'insieme di quelle che valevano per tutti i viventi, animali inclusi, ad esempio a proposito della cura della prole).

Naturalmente, da parte del Pufendorf c'era anche il rifiuto di quell'esito nichilistico, in fatto di leggi-di-natura, al quale, una volta dimostratosi insussistente il *consensus*, non avrebbe potuto non portare il pregiudizio induttivistico. E non era, questa, l'ipotesi di un'eventualità di scuola; anzi, il richiamo a una posizione anch'essa effettivamente presente nel pensiero europeo del Sei-Settecento, e che, al pari dell'idea opposta del consenso, risaliva al pensiero antico, dove aveva avuto il culmine in Sesto Empirico. L'alternativa elaborata dai teorici seicenteschi del diritto naturale, la via razionalistica, si definiva quindi in opposizione a due estremi: quello universalistico, ma su fondamento supposto fattuale, e quello scettico[5].

Era poi corrente anche un modo di difendere l'idea del *consensus*, per restaurare parzialmente la via «ex observatione et collatione»: attraverso il ripiegamento, dalla pretesa esperienza universale del genere umano, a un ambito piú circoscritto, preventivamente selezionato in base a un criterio di valore. C'era, infatti, chi sosteneva – proseguiva Pufendorf – che non ci si dovesse preoccupare dei popoli barbari, ché, per mettere insieme un perfetto diritto-

[5] Invece, A. PAGDEN, *Indios e immaginazione europea: come l'indiano europeo divenne l'indiano americano*, in R. ZORZI (a cura di), *L'epopea delle scoperte*, Firenze 1994, p. 266 (poi in ID., *The Uncertainties of Empire* cit., p. 266), ha capito che anche i giusnaturalisti moderni – Grozio, Pufendorf e Selden – fossero altrettanto scettici quanto Montaigne, e che avrebbero sostenuto che «non vi era nessuna prova esterna che il comportamento degli uomini fosse vincolato da leggi universali della natura. C'erano troppe differenze nel mondo perché questo fosse possibile...»

di-natura, sarebbe stato sufficiente raccogliere le consuetudini a cui si attenessero i popoli piú civili [*moratiores*].

Ora, con la contestazione, da parte del Pufendorf, della perspicuità del criterio di valore cosí introdotto, veniva a mostrarsi caduta anche un'altra idea millenaria: l'idea di barbarie.

> Ma chi sarà mai a giudicare in buona fede quale popolo sia da registrare fra quelli barbari e quale fra quelli civili [*cultæ gentes*]? Noi Europei – in tutto, pochi popoli – rivendichiamo bensí a nostra lode d'essere campioni di civiltà [*humanitas*], e con arroganza disprezziamo tutti gli altri chiamandoli *barbari*; e tuttavia è certo che vi sono dei popoli che ci giudicano non meno spregevoli di quanto noi giudichiamo loro. Chi non sa come giudicano noi Europei, per esempio, i Cinesi? E i Giapponesi si riconoscono inferiori, rispetto a noi, esclusivamente per la loro inesperienza nell'uso delle armi da fuoco[6].

Non solo il rifiuto dell'eurocentrismo, quale dichiarazione di principio, dunque; ma anche l'indicazione dell'universalità dell'etnocentrismo stesso, come proprio d'ogni cultura.

Beninteso, neppure il riconoscimento di questa universalità era stato estraneo all'antichità e, qua e là, alla cultura medievale; tant'è che nel Seicento veniva anche da chi rimaneva tutto chiuso all'interno della cultura classica, come, mettiamo, Méric Casaubon; il quale – figlio del grande Isaac e quindi nipote, per linea materna, dello Stephanus, l'autore dell'*Apologia pro Herodoto* – portava subito a esempio quanto riferito da Erodoto sull'Egitto[7].

Ma, nel Seicento, le relazioni dei viaggiatori erano venute a sempre piú confermare, e, diciamo, attualizzare, l'universalità dell'etnocentrismo, presentando, per esempio, dei selvaggi che ritorcevano una siffatta qualifica contro gli Europei: «Loro replicano che, selvaggi, noi lo siamo ancora di piú, perché non viviamo al modo loro»[8]. Poi, nel Settecento, diventerà luogo comune.

2. Il rifiuto dell'idea di barbarie segnò anche uno dei momenti d'origine della filosofia che si dice moderna: nel *Discours de la méthode*. Vi ha infatti una posizione preliminare l'ammaestramento dedotto dalla diversità di usanze fra gli uomini:

[6] Per simile esemplificazione, basti un'opera a cui il Pufendorf rimanderà nel *JNG*, II, III, 7, come le *Historiæ indicæ* del padre G. P. Maffei, Florentiæ 1588, pp. 121: «i Cinesi disprezzano con alterigia tutti gli altri popoli, li ritengono selvaggi e barbari», e 245, per i Giapponesi.

[7] Cfr. *A Treatise of Use and Custome*, London 1638, pp. 114 sgg.

[8] Sieur de LA BORDE, *Relation de l'origine, mœurs, coustumes, religions, guerres et voyages des Caraïbes, sauvages des isles Antilles de l'Amérique*, già citato, p. 15.

> Col vedere che, benché a noi sembrino alquanto stravaganti e ridicole, tuttavia parecchie cose continuano ad essere comunemente accettate ed approvate da grandi popoli, imparavo a non prestar piú fede ad alcunché di ciò di cui non ero stato persuaso che dall'esempio altrui e dall'abitudine[9].

Era anche in questo modo che si apriva il problema del retto uso dell'intelletto: un'altra forma di razionalismo, condizionata dalla presa d'atto della diversità culturale, se pur sollecitata altrettanto dal rifiuto dell'eventuale conclusione nichilistica che se ne volesse far scaturire. Sí che anche quell'aspetto della successiva costruzione metafisica che apparirà maggiormente in contrasto con l'avvio critico, come sarà la tesi innatistica, avrà però tutt'altro fondamento che una qualche, piú o meno surrettizia, riproposta della tesi del consenso universale[10]. E altrettanto varrà, naturalmente, per Leibniz[11].

Certo, le righe di Cartesio appena esibite rendono già il suono del luogo comune; ma è proprio ciò a farsi notare: un punto ormai tanto collaudato da potersene appropriare tranquillamente e compiacersene con un'aura di solennità. Quando si riferirà alla straordinaria varietà di costumi e consuetudini vigenti fra i diversi popoli, anche Gassendi vi si riferirà come a tema che ormai non aveva piú bisogno di particolari delucidazioni: «Res quidem infinita est...»[12]. E altrettanto, allorché Pascal ripeterà anche lui, parafrasando Montaigne, che «non si rintraccia niente di giusto o d'ingiusto che non si cambi nel suo contrario allorché si cambi clima», cosí che «tre gradi di latitudine rovesciano tutta quanta la giurisprudenza», «un meridiano decide della verità: verità al di qua dei Pirenei, errore al di là»[13].

Piú da vicino, il doppio rifiuto esibito dal Pufendorf – del consenso universale e del consenso delle genti piú civili – riproduceva quello che era stato l'avvio epistemologico di Hobbes. A chi puntasse sul consenso di tutto quanto il genere umano, Hobbes

[9] DESCARTES, *Œuvres* cit., VI, p. 10.

[10] Dirimpetto al restauratore dell'idea del consenso universale, Herbert of Cherbury: «Come criterio della verità l'autore assume il consenso universale; per quanto mi riguarda, invece, non ho altro criterio che la luce naturale [= l'intelligenza umana comune], anche se quasi nessuno ne faccia buon uso» (*Œuvres*, II, pp. 597 sg.). Nel *De veritate* di Herbert, London 1645[3] (anast. 1966), particolarmente pp. 38 sgg.

[11] Cfr., per es., *Nouveaux essais*..., I, 1, 2 sgg.: «Io non fondo la certezza dei principî innati sul consenso universale», ecc.

[12] Cfr. *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, con testo a fronte, a cura di B. Rochot, Paris 1959, pp. 454 sgg.

[13] *Pensée* n. 94, secondo la numerazione Sellier.

aveva obiettato che «non è raro che popoli interi compiano, col massimo della convinzione e dell'impegno, cose che i nostri autori di trattati asseriscono senz'altro contrarie alla legge-di-natura»; e a chi, invece, sul consenso delle genti piú sapienti: «Ma chi mai giudicherà della sapienza, delle conoscenze e dei costumi di tutti i popoli?» Dal che seguiva che la legge-di-natura era, invece, «il dettato della retta ragione»[14]. E la domanda retorica: *Quis judicabit...?*, verrà costantemente ripetuta, dal primo (e, per il momento, unico) seguace di Hobbes, come fu Lambert van Velthuysen, fino a Christian Thomasius, e oltre.

Obiettivo della critica, Grozio; il quale aveva infatti dichiarato preliminarmente:

> Il diritto naturale vien provato *a priori*, se si mostri la necessaria convenienza oppure no di qualcosa con la natura razionale e sociale dell'uomo. Invece *a posteriori* (benché, cosí, non con una certezza completa, e tuttavia con una almeno probabile), se si concluda che sia di diritto naturale quanto venga ritenuto tale da tutti i popoli, o da tutti quelli piú civili [*moratiores*][15].

Due vie complementari, qui, eventualmente previo ripiegamento sulle genti *moratiores*. Neanche mezzo secolo dopo, invece, l'alternativa che abbiamo trovata in Pufendorf. Di mezzo c'è stato Hobbes. Anche per questo verso viene quindi a confermarsi che l'iniziatore del giusnaturalismo *moderno* vada individuato in Hobbes, e non in Grozio (come aveva sostenuto, peraltro, Pufendorf).

Storicamente, non mancheranno tentativi di ritorno a Grozio – ad esempio, da parte del Cumberland, nel *De legibus naturæ* (1672) – cosí come, in presenza della posizione scettica col suo risultato nichilistico, si avranno tante mere riaffermazioni dogmatiche del *consensus*. Però la posizione che di fatto vinse, nella battaglia delle idee d'allora, fu quella inaugurata da Hobbes; e nel secolo seguente lo rileverà non solo chi del filosofo inglese si professerà seguace, ma anche chi per lui nutrirà ostilità.

La posizione Grozio-Cumberland corrispondeva alla nozione tradizionale di barbarie: «Gli autori piú autorevoli definiscono come *barbari* coloro che non si conformino alla retta ragione ed alle usanze comuni degli uomini»[16]; mentre la posizione Hobbes-

[14] TH. HOBBES, *De cive* (1642), I, II, 1.

[15] *JBP*, I, 1, 12. La stessa posizione, presso J. SELDEN, *De jure naturali...*, London 1640, I, 6, pp. 75 sg. E a entrambi si rifarà N. CULVERWELL, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* (1652), cap. 10, *Of the Consent of Nations*, a cura di R. A. Greene e H. MacCallum, Indianapolis 2001, pp. 79 sgg.

[16] Cosí J. DE ACOSTA, *Proœmium* del *De procuranda Indorum salute* (1588), a cura di L.

Pufendorf corrisponde alla critica che di tale definizione si trovava, per esempio, alla fine del Cinquecento, in un autore italiano, ma influente in tutta Europa, come Giovanni Botero:

> Gli scrittori danno nome di *barbari* a quei popoli i cui costumi si dilungano dalla ragione e dalla vita comune. Definizione che, se fosse vera, il nome de' barbari converrebbe (quanto alla seconda particella [e cioè: *e dalla vita comune*]) piú a' Greci e a' Latini che al resto delle genti... essendo che i Greci e i Latini vivono differentemente da altri e son meno degli altri. Diciamo dunque che barbari si debbono stimar quelli le cui maniere e costumi si dilungano straordinariamente dalla dritta ragione[17].

3. Per l'origine, storicamente, del complesso d'idee che dunque sta alla radice nel giusnaturalismo moderno (e pure dell'asserto appena menzionato di Botero), l'indicazione è fornita dal Pufendorf stesso, là dove tornerà sull'argomento nel *De jure naturæ et gentium*[18]. Ivi l'autore moderno citato a piú riprese – oltre a Hobbes, ovviamente – è Montaigne[19]; del quale sono ricordati espressamente due saggi: *De la coustume* e *Des cannibales*.

Anzitutto, da parte di Montaigne, la ripulsa dell'idea di barbarie, attraverso l'intuizione della universalità del fenomeno dell'etnocentrismo:

> Ognuno chiama *barbarie* quanto non sia nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento, per la verità e la ragione, che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui viviamo[20].

Questo pronunciato fu cosí folgorante che per ben due secoli lo si ritroverà un po' dappertutto (e addirittura messo sulla bocca nientemeno che di Cortés, all'inizio dell'*Indian Emperour* del Dryden: «selvaggio» è una parola inventata da noi per chi vive in modo differente dal nostro... – con quel che seguiva)[21]. Poi, da parte di Montaigne, l'esplicitazione della conseguenza nichilistica, in

Pereña *et al.*, Madrid 1984, I, p. 60. Per i «probati auctores», Acosta rimanda a piú luoghi del commento di san Tommaso alle epistole di san Paolo.

[17] BOTERO, *Le relationi universali* cit., IV, 3, [t. IV], p. 43.

[18] Cfr. II, III, 7-9.

[19] I luoghi di Pierre Charron (*De la sagesse*, II, 2 e 8) ai quali il Pufendorf parimenti rimanda, non sono che riprese letterali dai saggi di Montaigne appena ricordati. Per una tavola delle concordanze con Montaigne, F. KAYE, *Charron et Montaigne*, Ottawa 1982, pp. 33-122.

[20] *Essais*, I, 30, *Des cannibales* (1580), p. 211. E cfr. P. CHARRON, *De la sagesse*, Paris 1986 («Corpus des œuvres de philosophie en langue française»), p. 406. Nello *Zibaldone* di Leopardi, 3883 sg.: «generalmente noi chiamiamo *barbaro* quel ch'è diverso dalle nostre assuefazioni» (stranamente, non si rimanda a Montaigne in nessun commento).

[21] E cfr. D. MACMILLAN, *The Sources of Dryden's "The Indian Emperour"*, «Huntington Library Quarterly», 13 (1949-50), pp. 355 sgg.

fatto di leggi-di-natura, dall'insussistenza d'un consenso universale, considerate le opposizioni rintracciabili, nelle valutazioni e nei comportamenti, fra i vari popoli (è per questo che, nel Settecento, talora lo si collocherà, Montaigne, a capo degli avversari moderni del diritto naturale):

> Allorché, per dare un po' di certezza alle leggi, sostengono che ve ne siano alcune stabili, perpetue ed immutabili, che chiamano *leggi naturali*... i filosofi sono cosí sfortunati... che non se ne trova poi neanche una che abbia avuta la sorte d'essere accettata universalmente, per consenso di tutti i popoli... e non sia invece contraddetta e smentita, non da un popolo solo, ma da molti[22].

A insistere su «la varietà dell'onesto e del vergognoso» fra i popoli – senz'altro su ispirazione di Montaigne – sarà anche, ad esempio, un Sarpi; il quale non si periterà d'asserire che «chi anderà considerando le morali tutte, e vedrà come per tempi e luoghi si variino, di modo che passino al suo contrario, assolutamente conchiuderà che non sono altro fuorché opinioni, le quali per alterazioni nascono e muoiono»[23].

Infine, da parte di Montaigne, in un momento di ritorno riflessivo sul giudizio da dare dei selvaggi, pure uno spunto – anche se, certo, non di piú – nella direzione che verrà seguita, invece, da Hobbes e da Pufendorf:

> Possiamo dunque ben chiamarli barbari, *se li si giudichino secondo le leggi della ragione*, ma non se li si confrontino a noi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie[24].

Dalla cosí forte presenza, in Montaigne, dei selvaggi americani[25], proviene poi anche un altro tema, nel testo metodologico di Pufendorf del '63. Dopo il richiamo a Cinesi e Giapponesi – cioè a tipici esempi di civiltà non europee, ma pur sempre superiori – egli proseguiva infatti:

> Perché non ci si lusinghi piú di quel che è giusto di noi stessi, non si può non riconoscere che... quanto a purezza di costumi – ma è in questi che va riposta la vera civiltà [*cultura*] – siamo inferiori a non pochi di quei popoli che invece riteniamo barbari. E si ha da riconoscere che, pur trovandosi, loro, in una semplicità di costumi squallida [*horrida*] e mancando quasi d'alcuna leg-

[22] *Essais*, II, 12, *Apologie de Raimond de Sebond*, p. 615. E cfr. CHARRON, *De la sagesse* cit., pp. 428 e 491 sgg.

[23] P. SARPI, *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, a cura di L. Cozzi e L. Sosio, Milano-Napoli 1996, nn. 260 e 471, pp. 228 e 353.

[24] *Essais*, I, 30, p. 216 (corsivo mio).

[25] Per la verità, sugli Indiani d'Occidente Montaigne aveva scritto, oltre che in *Des cannibales*, anche in un altro saggio, *Des coches*; senonché, in questo, sul Perú e il Messico.

> ge, pressoché come gli animali, tuttavia vivono, molti, altrettanto tranquillamente quanto noi, che invece abbiamo una cosí grande quantità di leggi a controllo dei nostri appetiti.
>
> Non sarebbe quindi assurdo concludere che le leggi che noi riteniamo radicate in noi dalla natura stessa, non siano cosí assolutamente necessarie alla convivenza umana.

Qui non siamo di fronte a una mitizzazione dei selvaggi, anche se ne viene enunciata una superiorità morale sui civilizzati; ché la loro innocenza è, poi, una semplicità che si rivela *horrida*, e sono paragonabili agli animali. Dopo che addirittura superiori ai popoli civili, i selvaggi vengono detti semplicemente non inferiori («æque... atque nobis»). Ma questo è un esempio di quell'ambivalenza, non ambiguità banale, che già abbiamo riscontrata (nell'*Introduzione*) in altri casi. Comunque, la contrapposizione tra la semplicità e l'innocenza dei primitivi, da una parte, e, dall'altra, l'apparato perfin fastoso entro il quale si svolge la vita dei popoli civili e la complessità dei loro sistemi giuridici, consente in fine di procedere a una conclusione critica: si rivela come illusoria la pretesa di tante istituzioni e costumanze delle civiltà superiori, d'essere *naturali* («quæ nobis tanquam per naturam traditæ habentur»), perché tali sono ritenute in conseguenza, in realtà, d'un condizionamento culturale.

4. Non la scoperta, certo, ma un'attenzione forte verso quest'ultimo fenomeno, fu uno dei tratti del pensiero del Seicento: l'assunzione a tema della seconda natura degli uomini. E qui, uno degli importi principali che ha avuto, modernamente, il confronto con quei popoli che venivano chiamati selvaggi. Per il che, infatti, non era affatto necessario accedere, in qualche modo, al mito. Hobbes insegni. Il pensatore piú lontano dalle idealizzazioni dei selvaggi, in tutto il secolo; ma che anche negò, per esempio, la naturalità del patriarcato, non senza il puntuale rimando alle Amazzoni[26] – tornate d'attualità in seguito all'esplorazione del Sudamerica[27] – e la negò della proprietà privata, sostenendo l'artificialità della distinzione del *mio* e del *tuo*: una tale distinzione, infatti, non si ha nel cosiddetto stato-di-natura, secondo lui, e di tale stato egli reca a testimonianza il «savage people of America»[28].

[26] Cfr. *De cive*, II, IX, 3 e 6; *Lev.*, cap. 20, pp. 308-9.

[27] Indicazioni, presso L. WHITNEY, «Modern Philology», 9 (1921-22), p. 144. Ora, K. N. MARCH e K. M. PASSMAN, *The Amazon Myth and Latin America*, in W. HAASE e M. REINHOLD (a cura di), *The Classical Tradition and the Americas*, Berlin - New York 1994, pp. 285 sgg.

[28] Cfr. *Lev.*, cap. 13, p. 194. Ma anche L. VAN VELTHUYSEN, *Epistolica dissertatio de*

Già Grozio, del resto, per parte sua fermo al patriarcato, s'era rifatto all'«eximia simplicitas» degli Americani, per spiegare come fra di loro si rinvenisse ancora quel regime di comunanza dei beni che doveva considerarsi la situazione originaria del genere umano[29]; e aveva poi toccato la sua punta a proposito dei rapporti sessuali e della loro varia disciplina giuridico-morale: poligamia, incesto, ecc.[30]; argomenti sui quali il dibattito sarebbe proseguito fino a tutto il secolo successivo. Basti, per esempio, un'opera intitolata addirittura *Polygamia triumphatrix*[31], dove si sosteneva addirittura una sorta di consenso quasi universale nell'uso della pluralità delle mogli. Sull'incesto – prima della discussione, nel secolo successivo, fra Bolingbroke, Hutcheson e altri, dalla quale risulterà definitivamente sconfitta la teoria dell'*horror naturalis* – anche Pufendorf aveva osservato che era davvero quanto mai difficile fornire delle ragioni naturali di quell'orrore, per rapporti sessuali fra consanguinei, che non pochi autori dicevano diffuso presso tutti i popoli che abbiano almeno una qualche civiltà [*queis aliqua est cultura*], ma, di fatto, erroneamente[32].

La stessa problematica s'imporrà a Bayle di fronte a una monografia sulle Amazzoni[33]: solo che si rifletta su tutto quel di cui è capace l'educazione che si riceva, non si potrebbe onestamente negare che la ragione principale per cui le ragazze d'oggi hanno cosí poco del carattere che una volta avevano le Amazzoni, sia il modo in cui si suole allevarle[34]. E Montesquieu lo ripeterà[35]. A cogliere, poi, quale complesso di reazioni mettesse in moto questo tipo di posizioni, basta scorrere le invettive che appunto sul tema delle

principiis justi et decori, continens Apologiam pro tractatu clarissimi Hobbæi "De cive", Amstelodami 1651, pp. 100 sgg. (proprio ora (2013) ed. e trad. ingl. a cura di M. de Mowbray, Leiden ecc.).

[29] Cfr. *JBP*, II, II, 2.

[30] Cfr., *ibid.*, II, V, 9-13.

[31] D'un Johann Leyser, sotto lo pseudonimo di Theophilus Alethæus, Londini Scanorum 1682. E cfr. P. BAYLE, *Dict. hist. et crit.*, articolo «Lyserus, Jean»; e «Nouvelles de la république des lettres», aprile 1685, poi in *OD*, I, pp. 256 sgg.

[32] *JNG*, VI, 1, 28. E già van VELTHUYSEN, *Epistolica dissertatio* cit., pp. 49 sgg. Accenni all'incesto, da parte di Montaigne, negli *Essais*, I, 22 [*De la coustume*], e II, 12; ampiamente sviluppati da CHARRON, *De la sagesse* cit., pp. 490 sgg.

[33] P. PETIT, *De Amazonibus dissertatio...*, Lutetiæ Paris. 1685, particolarmente il cap. 14. Dello stesso si veda anche una *De natura et moribus Anthropophagorum dissertatio*, Trajecti ad Rhenum 1688 (dove, pp. 83 sgg., la causa fondamentale ne viene indicata nell'ispirazione del Demonio).

[34] «Nouvelles de la république des lettres», agosto 1685, pp. 824 sg., poi in *OD*, I, p. 341.

[35] Cfr. *Lettres persanes*, 36ª, in *OC*, I, p. 232: «Tra le donne e gli uomini, le forze sarebbero pari, se fosse uguale anche l'educazione».

Amazzoni si trovano nella letteratura tradizionalistica del Seicento: il matriarcato ne risultava «contra ordinem naturæ», un'aberrazione da sé sola giustificante una guerra di civiltà[36]. Ovvero – scendendo a temi ancor meno scottanti – si considerino i commenti a esempi che comunque contraddicevano lo statuto sociale dei due sessi, come radicato in Europa; per esempio:

> Chi non vede come fosse da barbari, e contro la natura dei due sessi, che presso gli Egiziani – a dire d'Erodoto – alle donne fossero assegnate occupazioni virili e agli uomini occupazioni femminili? Altrettanto, nel Perú, le donne sono dedite all'agricoltura e alle altre faticose attività adatte agli uomini, mentre costoro se ne rimangono a casa, a filare e a tessere e a compiere, senza vergognarsi affatto, tutte le altre faccende adatte alle donne, come racconta Johannes de Laet nel suo *Novus orbis*[37].

O ancora – a vedere dove andava a finire la tematica dei costumi peculiari ai due sessi – la disputa[38] sul versetto paolino: «È la natura stessa a insegnare a un maschio come sarebbe turpe che si facesse crescere le chiome»[39]. Controversie filologiche, accuse d'eresie; ma dominante il riferimento etnografico: a tanti popoli che venivano a violare il precetto, o a contraddire l'asserto, di Paolo, e in particolare gli stessi che, magari, contestualmente venivano qualificati come piú vicini alla natura. Nell'elegante monografia dedicata a questo argomento da un gran dotto del secolo, di molto prestigio fra i suoi contemporanei[40], l'esperienza critica è che «in molti popoli barbari del Nuovo Mondo si rapano le donne, e si lasciano intonsi gli uomini» (pp. 18, 576 sg., 724). Di qui, la conclusione: «Se vi sono popoli che distinguono i sessi a seconda che ne siano o no tagliati i capelli, una tale differenziazione proviene dal diritto delle genti e dalla consuetudine, e non dal diritto naturale» (p. 719; e «diritto delle genti», qui, nel senso delle prescrizioni di comportamento vigenti presso i vari popoli, diverse da uno all'altro); d'altra parte, è dalla consuetudine che qualsivoglia usanza viene resa «non soltanto lecita, ma anche conforme a leg-

[36] Cosí si esprime, per es., l'interlocutore cattolico nel *Dialogus de bello sacro* di F. Bacon (1629), in *Works*, VII, p. 33.

[37] Cosí J. H. Bœcler, nel suo commento (1663) al *JBP* di Grozio, ad II, v, 8 (in Erodoto, cfr. II, 35; in J. DE LAET, *Novus orbis, seu descriptionis Indiæ occidentalis libri XVIII*, Lugd. Batav. 1633 [ed. originale, in olandese, 1625], cfr. p. 414).

[38] Un campione delle posizioni, che dà anche il senso dell'ampiezza della discussione, nei commenti al *JBP* di Grozio.

[39] *Ad Cor.*, I, XI, 14.

[40] CL. SALMASIUS [de Saumaise], *Epistola ad A. Colvium super cap. XI primæ ad Corinth. epist., De cæsarie virorum et mulierum coma*, Lugd. Batav. 1644 (di 748 pp.!).

ge» (p. 7). Piú d'un secolo avanti, a dirlo era stato Erasmo: «Vero è che non c'è niente di tanto assurdo che l'abitudine non riesca a rendere commendevole»[41].

5. In Montaigne, non si trova piú che un cenno alle analogie che pur si cominciavano a riscontrare fra popoli reciprocamente sconosciuti, storicamente estranei[42]; tema destinato ad acquistare sempre maggior presenza nel Settecento – nel senso d'un ancoramento di siffatte convergenze alla natura umana stessa – e invece nettamente subordinato lungo tutto il XVII secolo, allorché si continuavano a dare per scontate trasmissioni attraverso migrazioni.

Del tutto eccezionale un caso come quello di un umanista, ma d'ispirazione naturalistica, Girolamo Garimberto, che, a metà Cinquecento, si espresse sulle uniformità culturali fra Vecchio e Nuovo Mondo, e anzi fu il primo a formulare, con piena nitidezza, il tema stesso: «D'onde viene che gli huomini dell'Indie Occidentali trovate a' tempi nostri habbiano havuti qualchi legi e costumi conformi a i nostri, prima che essi havessero notitia alcuna di noi e che noi l'havessimo di loro»[43]. Egli non negava che ci fosse stata una comunicazione fra i due mondi, in tempi antichissimi, attraverso la mitica Atlantide di cui aveva parlato Platone; ma, nella sostanza, puntava sull'uniformità della natura, oltre che per le pratiche piú banali, quali ballare, suonare, cantare, giocare, ecc., «che sono propriamente effetti del corpo che derivano da gli affetti dell'animo», anche per altre piú ricercate, come la calendarizzazione del tempo, e per talune istituzioni sociali, come dei príncipi e dei re, e religiose, o meglio idolatriche. La spiegazione principale di simili conformità di costumi fra noi e loro è che a introdurli fra di loro è stata, esattamente come fra di noi, la natura stessa, ovviamente senza escluderne affatto, anzi includendo espressamente, in essa, le «cause superiori», e cioè le influenze astrali, come insegnato da Aristotele.

6. La frase di Rousseau, nella quale s'è additato il programma d'un modo di pensare etnologico – «per studiare l'uomo, s'ha da

[41] *Colloquia* cit., p. 399.

[42] Cfr. *Essais*, II, 12, p. 608, a proposito delle somiglianze e conformità di quel nuovo mondo delle Indie Occidentali con il nostro, presente e passato: «Che gran operatore di miracoli, è lo spirito umano!» Naturalmente, ripreso, e anche radicalizzato, da Charron.

[43] G. GARIMBERTO, *Problemi naturali e morali*, probl. 70, Vinegia 1549, pp. 113 sgg.

apprendere a vedere lontano, s'ha da cominciare dall'osservare le differenze»[44] –, può anche venir ribaltata all'indietro, sul processo di pensiero che s'era svolto nei due secoli precedenti, per caratterizzare l'atteggiamento che fu tenuto di fronte alle nuove conoscenze che si traevano dalle relazioni dei viaggiatori. La categoria dominante fu quella della varietà. La dissomiglianza stupefacente e quasi incredibile, che si veniva a conoscere fra gli uomini, di cui parlava un Bodin[45]. Tutto un settore di quella *varietas rerum* che, a metà del Cinquecento, dava il titolo all'opera del Cardano; un'opera nella quale era fra l'altro presente il riferimento alle Indie Occidentali, ai «Caribbes» e ai «Canibales» – e l'autore considerava come la piú straordinaria circostanza della sua vita, d'esser nato nel secolo in cui era venuto ad essere conosciuto tutt'intero il mondo[46].

Fu allora che si ebbe anche il rinnovamento dello scetticismo antico. Cosí, l'assunto della relatività di costumi, leggi e opinioni non poteva non evocare il grande evento recente delle scoperte etnografiche, amplificandone dottrinariamente l'eco, per un verso, e, per un altro, ritraendone un sussidio imponente di verifica. Singolarmente, il primo pensatore a conoscere Sesto Empirico (anteriormente all'edizione a stampa) – Gianfrancesco Pico[47] – è anche il primo che si riferisca alle nuove terre appena scoperte[48]. Intravisto un nuovo mondo, l'ammaestramento era, per il momento, *ex ignorantia*; ma anche solo la consapevolezza d'un campo vastissimo sconosciuto era sufficiente a imporre una responsabilità intellettuale rispetto alle certezze dogmatiche dominanti:

> Come ancora si ignori alquanto di molti popoli, è venuto in chiaro in seguito alle navigazioni che sono state compiute nel nostro tempo, quando a Occidente la flotta spagnola ha scoperto delle terre vastissime, e abitate da molti popoli diversi, di cui nei secoli precedenti non s'era avuta alcuna notizia, cosí come gli abitanti di quelle terre non ne avevano avuta di noi[49].

[44] *Essai sur l'origine des langues*, § 8, in *OC*, V, p. 394.

[45] Cfr. *Rép.* (1576), V, p. 7; con un riecheggiamento da CIC., *De divin.*, II, XLVI, 96. Ma era un topos diffusissimo.

[46] *De vita propria*, cap. 41 (*Opera*, Lugduni 1663, I, p. 34). Per dichiarazioni sincrone analoghe, J. H. ELLIOTT, *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge 1970 (trad. it., Milano 1970), pp. 8 sgg.

[47] Cfr., ora, G. M. CAO, *Scepticism and Orthodoxy: Gianfrancesco Pico as a Reader of Sextus Empiricus...*, «Bruniana & Campanelliana», 13 (2007), pp. 263 sgg.

[48] Cfr. A. SCHILL, *Gianfrancesco Pico della Mirandola und die Entdeckung Amerikas. Vorstellungen und Urteile eines Zeitgenossen der ersten Entdeckungsjahrzehnte*, Berlin 1929.

[49] *Examen vanitatis doctrinæ gentium...* (1523), II, 23, in *Opera omnia*, Basileæ 1573 (anast. 1972), p. 864; e anche II, 29, p. 877 (con «Etiopia» s'intendeva tutta quanta l'Africa).

Poco dopo, in Cornelio Agrippa la tesi – relatività delle nozioni di virtú e di vizio – compare accompagnata da un asserto complessivo sulla *moralis philosophia*, quanto al suo statuto:

> Perché si dia qualcosa come una filosofia morale, penso che si debba basare non già su ragionamentucci filosofici, bensí sull'osservazione delle usanze, consuetudini, ecc., della vita comune, e che debba essere mutevole a seconda dei tempi, dei luoghi e delle opinioni umane; perché... accade che talora venga ritenuto come virtú ciò che in altri tempi era stato ritenuto un vizio, e che quanto è virtú in un luogo sia vizio in un altro... a seconda delle opinioni e delle leggi dei diversi tempi, luoghi e condizioni[50].

In questo caso, gli esempi esibiti erano tradizionali: «Presso gli Ateniesi, era lecito ad un uomo di sposare una sorella; un tempo presso gli Ebrei, ed ora presso i Turchi, è lecito ad un uomo avere piú mogli; presso gli Egiziani e gli Spartani, era lecito rubare...» Ma sarà su questi due punti – le norme relative alla proprietà dei beni, e i costumi sessuali-matrimoniali – che continuerà sempre a concentrarsi l'attenzione, a proposito delle diversità fra i vari popoli. Sono i terreni sui quali l'europeo del Rinascimento scopriva le proprie peculiarità, confrontandosi agli altri sui valori primari. E su tali due terreni si eserciteranno largamente, fino al Settecento, anche i filosofi. Tanto per richiamare dei punti d'arrivo nei quali rimarrà centrale il rapporto con le notizie etnografiche – ma in formulazioni di battaglia ideologica piú che di ermeneutica filosofica – si pensi per un verso al *Code de la nature* del Morelly e, per l'altro, al *Supplément* di Diderot.

7. Ancora un altro tema acquistò profonda risonanza nel Seicento, quanto alle diversità culturali: il campo delle credenze religiose. Al riguardo, un'utilizzazione rilevante delle nuove notizie si rintraccia presso Fausto Socino, che si fece forte delle informazioni provenienti dal Nuovo Mondo per la tesi che la religione *res naturalis nequaquam sit*:

> Oggi si trovano, non soltanto taluni uomini singoli, ma popoli interi, che non hanno alcun sentimento, od anche solo sospetto, che si dia una qualche divinità. Si trovano, nel Nuovo Mondo occidentale, nella regione del Brasile, come ci informa chi li descrive... E, di come anche altrove si trovino popoli simili, si è informati dalle recenti descrizioni dell'India[51].

[50] H. C. AGRIPPA AB NETTESHEYM, *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1530), cap. 54, *De morali philosophia*, in *Opera*, Lugduni [c. 1600] (anast. 1970), II, p. 118.

[51] *Prælectiones theologicæ* (1609), cap. 2, in *Opera omnia*, nei primi due tomi della «Bibl.

Successivamente, un'altra utilizzazione si trova tra le obiezioni al cartesianismo, al progetto, nel caso, d'una teologia razionale:

> Anche dell'idea d'un Dio può essere causa il pregiudizio. È evidente che di ciò possono essere giudici solo i popoli che si facciano guidare esclusivamente dagli impulsi naturali e che non siano stati istruiti da altri su di un tal ente sovrano e i suoi attributi... Ma si leggano le relazioni che sui Canadesi hanno fatte i missionari stessi; e si vedrà che... non li si potrebbero persuadere che al mondo ci sia alcunché di piú perfetto che loro medesimi... Quanto a noi, a confermarci ancor di piú in quel pregiudizio, è che, prima ancora che si sappia camminare e parlare, ci portano nelle chiese[52].

E cosí anche ci si approssima all'area in cui ebbe sviluppo, nel Seicento, la problematica della varietà culturale. Un luogo segreto, prima che ricomparisse clamorosamente nella cultura europea, alla fine del secolo: il libertinismo erudito, lo spettro che s'aggirò per l'Europa d'allora.

8. In quest'ambito, sopra tutti gli altri, La Mothe le Vayer, o piuttosto, per il pubblico, l'Oratius Tubero che compariva sul frontespizio dei *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (1630-33)[53] – con tutta probabilità, il libro *méchant* che suscitò l'indignazione anche di Cartesio[54] – e, fra gli altri dialoghi, particolarmente il primo, nell'ordine in cui erano presentati, insieme un programma e un compendio: *De la philosophie sceptique*. In questo dialogo, la perorazione in favore dello scetticismo porta su un terreno considerato come il piú ferace di evidenza: quello indicato dal decimo tropo – «l'ultimo precetto del nostro Decalogo»[55] – relativo alla diversità degli usi, dei costumi e delle opinioni fra gli uomini. Dal cumulo degli esempi esibiti, si ritrae l'ammaestramento di quanta forza abbia, fra gli uomini, l'attaccamento alle proprie usanze, co-

Fratr. Polon.», Irenopoli 1656 (dei quali anast. 2004), I, p. 538. Cfr. anche *De Sacræ Scripturæ autoritate*, cap. 2, ivi, p. 273.

[52] Cosí, Pierre Petit [matematico e fisico, da non confondere col Pierre Petit, letterato, menzionato di sopra per i suoi lavori d'argomento etnografico], in una critica al *Discours de la méthode*, a cura di C. de Waard, «Revue de métaphysique et de morale», 32 (1925), p. 70.

[53] Ora nel «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», Paris 1988.

[54] Secondo l'ipotesi di R. PINTARD, *Descartes et Gassendi*, in R. BAYER (a cura di), *Travaux du IX^e congrès internat. de philosophie. Congrès Descartes*, Paris 1937, II (*Études cartésiennes*, II), pp. 115 sgg.; e *Le libertinage érudit...*, Paris 1943, I, p. 205, e II, p. 607. Ora, anche A. MOTHU, *Oratius Tubero et le méchant livre de Descartes*, «La lettre clandestine. Bulletin d'information sur la littérature philosophique clandestine de l'âge classique», 4 (1995), pp. 46 sgg. Ma da tener presente A. STAQUET, *Descartes et le libertinage*, Paris 2009, pp. 165 sgg., sull'eventualità d'un eccesso di zelo, da parte di Cartesio, dirimpetto a Mersenne.

[55] *De la philosophie sceptique*, p. 83.

me una vera e propria altra natura o un quinto elemento[56]. All'interlocutore peripatetico – che va subito dritto alla questione, trattando di capriccio insopportabile l'ostinazione contro il consenso universale, che è come una «voce della natura», e richiamandosi all'autorità degli antichi – l'interlocutore scettico è in grado non solo di opporre altri antichi, ma d'«aggiungere ben altro»:

> ... Se già i nostri antichi l'hanno ritenuto tanto ridicolo, questo preteso consenso universale... come lo qualificheremo noi, oggi che, in virtú della scoperta di mondi nuovi, abbiamo vista una faccia tanto nuova della natura e, per cosí dire, un'umanità cosí differente dalla nostra?[57]

Un secolo avanti, sotto il lemma, già canonico, della diversità delle religioni, s'era parlato di Tartari, Saraceni, Turchi ed Ebrei, di Tamerlano e Maometto, ma al Nuovo Mondo solo un cenno frettoloso, rimandando chi ne volesse sapere qualcosa a Colombo e Vespucci[58]. Invece, ad opera di La Mothe le Vayer ora veniva estesa all'universo morale quell'immagine del libro del mondo, che era un topos nelle riflessioni d'allora sulla natura fisica:

> Siamo soliti prendere in considerazione la Francia, un'altra parte dell'Europa, ed anche qualcosa di un po' piú lontano, ed immaginiamo che tutto il resto del mondo vada alla stessa maniera, senza... aprire gli occhi del nostro intelletto su quel bel libro del mondo la cui lettura serve di lezione per una filosofia che voglia essere vera. Vi si vedrebbe che non c'è niente di stabile, certo e definitivo, in un luogo, senza che altrove il suo contrario venga seguito ancor piú ostinatamente[59].

Quest'argomentazione tornerà al centro di quel *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler: "n'avoir pas le sens commun"* nel quale, a quindici anni di distanza, le Vayer riprenderà i temi dei *Dialogues*. Il senso comune: il cavallo di battaglia, sempre, dei tradizionalisti, dalla polemica antilibertina, allora, fino, poi, ai reazionari dell'Ottocento. Ma basta rammentare la dichiarazione di Grozio che del consenso universale, o almeno del consenso delle genti piú civili, «sembra proprio che non possa esserci altra causa se non quel che si suol chiamare *senso comune*». Orbene, la replica libertina, oltre che teorica – viziosità di un'inferenza dalla eventuale universalità d'una credenza alla sua verità –, è fattuale; e qui

[56] *Ibid.*, p. 33.

[57] *Ibid.*, pp. 22 e 24.

[58] Cfr. J. STAMLER, *Dyalogus de diversarum gencium sectis et mundi religionibus*, Augustæ Vindel. 1508, p. [4] (*Dialogo di Giovanni Stamlerno... de le sette de diverse genti, e de le religioni del mondo*, [Vinegia 1508], p. [3]).

[59] *De la philosophie sceptique*, pp. 24 sg., 29; e anche 43.

batte l'accento: «non è difficile mostrare sulla base dell'esperienza [*par induction*], e basta qualche esempio appropriato, come sia erronea quella tale supposizione, e quante cose passino per buone e virtuose in un luogo, mentre sono ritenute cattive e viziose in un altro»[60]. C'è ben un'esperienza recente, che non dev'essere addomesticata; un trauma, per gli Europei, che ha da esser mantenuto nella sua forza offensiva:

> Le prime scoperte fatte in America vi fecero vedere una tanto grande differenza di costumi, a paragone dei nostri, che sembrava che là vi fosse un'umanità diversa da noi ed una natura nuova... Basta quanto veniamo ad apprendere ogni giorno sulla nostra *Nuova Francia*...

Segue una delle solite serie di esempi, tratti, in questo caso, dalle relazioni gesuitiche sul Canada; e poi – prima di passare a tutta una nuova casistica di contrasti culturali – si ritorna sulla conclusione d'ordine generale:

> L'ammaestramento che se ne può trarre, è che non è senza motivo che recentemente sia stata introdotta l'espressione: *essere antipodo a qualcun altro*, per dire d'avere delle inclinazioni e dei costumi del tutto contrari; dal momento che le inclinazioni e i costumi degli Americani differiscono tanto dai nostri che loro vengono ad essere, rispetto a noi, perfettamente agli antipodi[61].

Anche il dialogo *De la philosophie sceptique* si componeva d'una caterva di esempi, messi insieme – secondo il gusto dell'erudizione – da ogni genere di fonti: Erodoto e Strabone accanto a Ludovico Varthema e a Huggen van Linschoten, Plinio e Cesare accanto ai testi raccolti dal Ramusio, o a Champlain e a Cavendish. Si trascorre cosí – con un voluto effetto caleidoscopico – dall'Egitto al Messico, da Calcutta al Canada, dal Brasile alla Cina, su ogni tipo d'usanze e di credenze, dalle piú rilevanti a quelle all'apparenza insignificanti; giacché da queste scorribande non risulta solo che «non c'è virtú che altrove non sia considerata un vizio né vizio che altrove non sia considerato virtú», ma anche che «non c'è niente di considerato frivolo, da qualche parte, che non sia molto importante da qualche altra parte»[62]. E analogamente negli altri dialoghi d'Oratius Tubero, come *Le banquet sceptique* o *De la di-*

[60] Cfr. *Petit traité sceptique*..., a cura di J. Leforestier, Paris 2003, p. 29. Per un es. solo della risonanza, ancora TH. BLACKWELL, *An Enquiry into the Life and Writings of Homer*, London 1736², p. 11: «L'influenza dell'esempio e dell'educazione è talmente estesa che, certo sbagliando, taluni, pur acutissimi, l'hanno presa per l'unica fonte della nostra morale», e in nota il rimando a le Vayer.

[61] *Petit traité sceptique* cit., pp. 30 sg.

[62] *De la philosophie sceptique*, p. 40.

versité des religions; nel quale ultimo, fra le innumerevoli esibizioni di differenze e contrasti, sono anche presentate le testimonianze sull'ateismo (nel senso dell'ignoranza dell'esistenza di enti superiori) di popoli dell'Africa, delle Indie Orientali e dell'America[63].

Cosí, alle testimonianze classiche su casi di usi antropofagi, ora si poteva aggiungere una documentazione imponente, relativa all'Oriente e a tutto il Nuovo Mondo; per cui si rendeva necessario riconoscere che «c'è da stupirsi piú della nostra grande avversione per ciò, che non d'una pratica talmente diffusa in tutto il mondo»[64]. A cogliere il sapore di simile conclusione, si può ricordare, per esempio, che, chi s'ostinava a sostenere la naturalità dell'orrore per l'incesto, incautamente si rifaceva a un preteso orrore naturale per il cibarsi di carne umana[65]. Quanto poi all'incesto, agli esempi trovati in Cesare e in Strabone si veniva ad aggiungere, ora, addirittura l'intero Nuovo Mondo: «in tutt'intere le Indie Occidentali non c'era alcuna eccezione di parentela, nell'accoppiarsi»[66] – in questo caso, certo, con un totale equivoco, in un campo che risultò sempre il piú difficile ad esser compreso da parte degli Europei. Un equivoco che perdurò sino al Settecento inoltrato, sino a Montesquieu e a Diderot, nonostante che già un Bodin, a suo tempo, avesse sostenuto come regole limitative dei rapporti sessuali in relazione alla parentela si rintracciassero ovunque, America compresa[67].

9. L'usanza di quella che gli etnologi d'oggi chiamano la «covata», passava ora, dal rango d'una curiosità, riferita dagli antichi per gli Iberi, a fenomeno estesissimo, con i cosí numerosi esempi americani[68]; mentre c'era chi, considerandola fra i costumi piú barbari che ci fossero, la metteva addirittura al pari della stessa antropofagia. E talora erano le Indie Orientali a sconvolgere altri

[63] *Ibid.*, pp. 316 sgg.

[64] *Ibid.*, p. 87.

[65] «... Analogamente, non si può riconoscere una causa piú certa, dell'avversione che abbiamo a mangiare le carni dei nostri simili, se non che essa ci sia naturale, in noi innata» (K. Ziegler nel commento [1666] al *JBP*di Grozio, ad II, v, 12).

[66] *De la philosophie sceptique*, p. 103.

[67] Cfr. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), cap. 6, a cura di P. Mesnard nelle *Œuvres philosophiques* di Bodin, Paris 1951, p. 191: «È la natura ad aver vietato che fratelli si accoppino con sorelle, genitori con figli; ed è una legge comune a tutti i popoli, dal momento che si dice che venga osservata inviolabilmente anche da quegli Americani che pur rappresentano il massimo della barbarie».

[68] *De la philosophie sceptique*, p. 34.

valori europei; per esempio: «Nella maggior parte dell'Oriente, è un grande difetto quella verginità femminile a cui altri popoli danno grande importanza... e perciò hanno degli idoli che usano per la deflorazione delle vergini, oppure a compiere quest'incombenza sono addetti i loro preti, i bramini»[69]. Solo cinquant'anni avanti, il cosmografo del re di Francia aveva inferita la non veridicità dei racconti su quei tali compiti dei bramini facendosi forte della sua esperienza diretta in Brasile: «Mi posso vantare d'aver vissuto a lungo con dei popoli che sono fra i piú feroci e barbari che ci siano al mondo, non avendo né fede né legge, al pari dei bruti; eppure non permetterebbero mai che sulle loro donne fosse commessa una tale turpitudine»[70]. L'esperienza fatta a contatto con i selvaggi era ben la pietra di paragone d'un estremo dell'umanità, oltre il quale non era pensabile che si potesse andare, e tanto meno nell'assai piú civile Oriente.

Ma quel cosmografo, Thevet, è ancora un uomo del Medioevo, come si suol dire... E allora ci si sposti un secolo dopo le Vayer, in piene *Lumières*, e si consulti il patriarca stesso della Ragione. Si troverà che nel cap. 11 della *Philosophie de l'histoire*, ma con un atteggiamento che in lui è costante, Voltaire deduce l'impossibilità della prostituzione sacra in uso a Babilonia attraverso la semplicissima domanda retorica: – Come sarebbe mai possibile, un'usanza tanto discordante dalla natura umana? E *ce qui n'est pas dans la nature n'est jamais vrai*; altrimenti, si crede nelle favole[71]. Sono confronti come questi che restituiscono il significato storico dell'utilizzazione della documentazione etnografica, da parte del cosiddetto libertinismo, per la tesi dell'indefinita variabilità culturale. Ed è cosí che si ha idea di quel che fu lo scetticismo, in Francia, nell'età di Cartesio[72], in rapporto non solo al passato, ma anche al futuro. Ne risulta l'alternatività, fra le convinzioni che erano state diffuse da Montaigne e, dall'altra parte, le teorizzazioni settecentesche d'una religione e d'una morale entrambe dette «naturali». Una buona porzione del razionalismo illuministico dev'essere considerata, in questo senso, una reazione al libertinismo; mentre in

[69] *Ibid.*, p. 36.

[70] A. THEVET, *La cosmographie universelle*, Paris 1575, XI, 16 (I, ff. 394*v*-395*r*), in polemica – al solito – con F. DE BELLEFOREST, *L'histoire universelle du monde*, Paris 1570, II, 9, e IV, 3, ff. 54*v* e 260*r*.

[71] *OC*, LIX, p. 129.

[72] D'ampia prospettiva, Z. S. SCHIFFMAN, *On the Threshold of Modernity. Relativism in the French Renaissance*, Baltimore 1991.

genere si vedono solo gli aspetti di continuità. Anche un Rousseau – e certo nel momento in cui piú profondamente risentí l'influenza proprio di Voltaire – si rivolterà contro quel Montaigne che era pur stato uno dei suoi autori, procedendo anch'egli a rivendicare il *consentement universel*:

> Allorché concludo che al fondo delle nostre anime c'è un principio innato di giustizia e di virtú, sento che si alza da ogni dove il clamore di quelli che si pretendono saggi... Ma a che serve, allo scettico Montaigne, tutto il daffare che si dà per portare alla luce, in un angolo del mondo, un'usanza in contrario alle corrette nozioni della giustizia? Che gli serve di dare ai piú sospetti viaggiatori l'autorità che rifiuta agli autori piú celebri?"[73]

Questa, l'operazione da cui sorse la morale che si pretenderà naturale: dissociazione della coscienza dal campo – riconosciuto variabilissimo, ma questo solo – delle usanze esteriori, in ultima analisi indifferenti; sottrazione dell'interiorità dell'anima all'orizzonte etnologico.

10. Attraverso la metodologia della *recta ratio*, già il giusnaturalismo moderno era in reazione allo scetticismo libertino. Ma, se nessuna scienza sociale poteva venir fuori dal mero relativismo, d'altra parte, all'estremo opposto, il giusnaturalismo rischiava d'essere altrettanto infecondo. Cosí, per esempio, Pufendorf, dopo le audacie critiche sul tema dell'incesto, accomunava istituti come la discendenza matrilineare e forme tanto di poligamia quanto di poliandria, ampiamente documentate da lui stesso, in una condanna di sapore assai tradizionale: «... Tutto ciò è interamente avversato con orrore dalla ragione *e dal sentire comune degli uomini*»[74].

Il Seicento si dibatté fra questi due estremi. Ne è buon esempio il già menzionato *Treatise of Use and Custome* di Méric Casaubon, non foss'altro che perché attirerà l'interesse d'un Locke, proprio su questo punto[75]. Egli rendeva esplicita la convinzione che già aveva guidato suo nonno nell'*Apologia pro Herodoto*: a suffragare la conclusione che quasi non si dia virtú, per quanto pregiata in un luogo, che in un altro non sia ritenuta un vizio, e viceversa,

[73] *OC*, IV, p. 598. Contro questo luogo, se la prenderà a sua volta N. B. DE LA DIXMERIE, *Éloge analytique et historique de Michel Montagne...*, Amsterdam-Paris 1781, pp. 138 sgg., tutto teso com'era a riportare il suo eroe al conformismo piú filisteo.

[74] *JNG*, VI, 1, 10.

[75] Degli appunti che questi ne trasse nel 1682, inediti, dà notizia D. CAREY, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson. Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge 2006, pp. 50 sg.

bastava guardare alle nazioni che siano state tenute in conto di «moralized and civilized», senza bisogno di prendere in considerazione anche quelle barbare e selvagge[76]. Ben altro, quindi, che un consenso, fosse pure solo dei popoli piú civili. Ancora maggior varietà, se possibile, si riscontra poi – dice Casaubon – fra le convinzioni religiose dei vari popoli (al riguardo, l'autore non ricorre mai a categorie come «idolatria» o «superstizione»; le chiama tutte ugualmente «religioni», anche il feticismo egiziano); ma ciò è piú spiegabile, stante, per un verso, la difficoltà teoretica di tutto ciò che abbia a che fare col sovrannaturale e, per un altro, il coinvolgimento pratico, al riguardo[77]. Quel che piú fa impressione, è la varietà di usi e costumi in merito ai valori morali e alle norme di condotta.

Orbene, la ricognizione di Casaubon è articolata in due parti: una «storica», e cioè descrittiva, e l'altra «filosofica», e cioè valutativa. Che in sé si dia una legge-di-natura, conforme a ragione, per quel che riguardi valori e norme, non è minimamente dubitabile; può esser dato addirittura come scontato[78]. E cosí si compone la saggezza traibile dagli antichi, tramite selezioni appropriate di dottrine, volta a volta: non consenso, fra le genti, ma, d'altra parte, trascendenza della natura-ragione rispetto alla «storia». Irriducibilità di valori e norme ai fatti (descrizioni) riguardanti valutazioni e comportamenti. Altrimenti, si finirebbe come «uno scrittore straniero di *Saggi*, in un suo lungo discorso sul *custome*» – e cioè Montaigne, nell'*Apologie de Raimond de Sebond* –, allorché vorrebbe persuaderci che la nostra ripugnanza per l'incesto derivi, non già dalla natura, bensí, appunto, dal *custome*. Ma, d'altra parte, come si sa che derivi dalla natura? Perché conforme a natura quanto praticato dai piú, fra gli uomini, e, quanto invece praticato soltanto da pochi, ascrivibile a una corruzione, della natura![79].

Una nuova scienza del mondo umano nascerà solo nel corso del Settecento, con Montesquieu; e allora si avrà relativismo, sí, ma accompagnato dall'individuazione di correlazioni specifiche, corrispondenze funzionali, suscettibili di espressione in forma di leggi socio-culturali. Sarà un tentativo di portar ordine, euristicamente, nel caos messo in luce dagli eruditi del secolo precedente (d'erudi-

[76] *A Treatise of Use and Custome* cit., p. 101.
[77] *Ibid.*, pp. 163 sgg.
[78] Cfr., *ibid.*, pp. 120 sgg.
[79] *Ibid.*, pp. 128 sg. (allusione a Montaigne anche a p. 154).

zione etnografica è pieno, nelle note a piè di pagina, anche *L'esprit des lois*); e nello stesso tempo d'andar oltre il razionalismo dei giusnaturalisti, in direzione dello specifico. Un terzo modo, d'utilizzare le relazioni di viaggio, dopo quelli emblematizzabili rispettivamente in un La Mothe le Vayer e in un Pufendorf.

Nel corso del Seicento, non si trovano piú che degli spunti, in simile direzione. In un Hobbes, ad esempio, qualche accenno; come quando sostiene: «In tutti i luoghi in cui gli uomini hanno vissuto divisi in piccole famiglie, il rubarsi e depredarsi reciproco [tra famiglie, s'intenda, e cioè tribú] è stato considerato un mestiere, e tanto poco contrario alla legge di natura che chi piú rubava piú era onorato»[80]; «un tempo, fra le attività lucrative erano compresi anche il brigantaggio e la pirateria; anzi, quando, prima dell'istituzione degli Stati, il genere umano viveva disperso, diviso in famiglie, simile attività era anche ritenuta giusta e persino onorifica»[81]. Il caso è significativo perché quello dell'onore riservato alle rapine era un topos degli scettici, da Montaigne, anzi da Sesto Empirico, in giú[82]; ed eccolo ora ancorato, invece, a uno stadio sociale determinato, quello in cui secondo Hobbes vivono i primitivi (le *small families* sono da intendersi come piccole tribú, in opposizione alle grandi famiglie, ossia alle grosse comunità domestiche, del tipo di quelle descritte da Tacito per i Germani, che secondo Hobbes porterebbero già in direzione dei regni patrimoniali). Nel caso, l'interesse di Hobbes non è quindi l'affermazione del mero relativismo[83], bensí piuttosto, data per scontata l'insostenibilità del *consensus gentium*, la corrispondenza di modelli valutativi e d'azione con modelli d'organizzazione sociale, modi di vita; e ciò è anche presentato nella forma d'una generalizzazione: *in tutti i luoghi in cui...*

[80] *Lev.*, cap. 17, pp. 254 (mentre nella redazione in latino, il riferimento era solo alla «Grecia antica»), e cap. 10, pp. 142-43. «Come un mestiere», ... *a trade*: è la λῃστεία d'ARIST., *Pol.*, 1256a.

[81] *De cive*, XIII, 14; e già V, 2. Negli *Elements* ecc., I, XIX, 2.

[82] Cfr. SEXT. EMPIR., *Pyrron. hypoth.*, III, XXIV, 214 sg.; MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, p. 617; LA MOTHE LE VAYER, *Dialogues* cit., p. 40. Un ampio florilegio delle testimonianze antiche, nel *JNG* di Pufendorf, II, II, 10. Ma cfr. anche THOMAS AQ., *Summa theologica*, I^{a}-II^{ae}, q. 94, a. 4. Con La Mothe le Vayer, Hobbes era stato in rapporti personali, a Parigi: cfr. TH. HOBBES, *Correspondence*, a cura di N. Malcolm, Oxford 1994, I, pp. 433 e 442.

[83] Un cenno in *Lev.*, cap. 43, sotto il titoletto marg. *Faith comes by Hearing*: «solitamente, la causa per cui crediamo... gli articoli della nostra fede, è perché ascoltiamo coloro che per legge sono preposti ad insegnarceli, come i nostri genitori in casa o i nostri pastori nelle chiese... Quale altre causa potrebbe mai essere trovata... se non che negli Stati cristiani sono insegnati fin dall'infanzia, e in altri luoghi gli insegnamenti sono diversi?»

11. La direzione in cui la tematica libertina della varietà culturale acquistò rilevanza filosofica, sullo scorcio del Seicento, fu un'altra.

Fine del Seicento: Bayle. E Bayle è uno dei lettori dei *Dialogues d'Oratius Tubero*[84]; sui quali formula un giudizio che tende a trasformarsi in elogio allorché porta sull'utilizzazione delle relazioni di viaggio[85]. Da un certo momento in poi, Bayle stesso divenne anch'egli grande utilizzatore di tale genere letterario, allo scopo di replicare a chi aveva opposta la tesi del consenso alle sue *Pensées diverses sur la comète*. In queste, i riferimenti etnografici erano men che vaghi; però, quando dovrà rispondere agli avversari, allora Bayle si riferirà a La Mothe le Vayer[86] e ne riprenderà il modo di procedere, per accumulazione d'autorità moderne, sul tema, nel caso, di popolazioni senza religione. Baldanzoso è il richiamo empiristico: da queste relazioni, i miei critici «vengono confutati con l'esperienza; e questo modo di confutare vale piú di qualsiasi ragionamento»; «contro di loro sta quello che è il mezzo migliore per decidere qualsiasi questione, l'esperienza»[87]. E il quadro teorico in cui Bayle iscrive quest'operazione è che è da considerarsi naturale, o innato, quanto sia universale, mentre quanto risulti non universale (come, sostiene Bayle, la credenza in Dio) è frutto d'educazione[88], anche se tale non appaia finché non si proceda a confrontare il proprio mondo ideologico con quello d'altri uomini, lontani dai propri modi di concepire e di sentire. Si vedano il § 17 della *Continuation des «Pensées diverses...»*: «Combien il est difficile de discerner ce qui vient de la nature d'avec ce qui vient de l'éducation», oppure il cap. 105 della *Réponse aux questions d'un provincial*: «Difficulté de discerner ce qui vient de la nature» (e, inoltre, «... si ce qui vient de la nature est véritablement raisonnable»)[89].

[84] Cfr. *OD*, IV, pp. 577 e 852. Contro Grozio, cfr. *Continuation des "Pensées diverses..."*, § 30, in *OD*, III, p. 231: «Si comincia col dire che il diritto delle genti, o diritto naturale, è quello che sia approvato dappertutto sulla terra, ma poi ci si limita ai popoli civili [*civilisez*]; il che viene a dire che, se non ci si può appoggiare sull'autorità della maggior parte dei popoli, ci s'accontenta della parte minore».

[85] Nella rem. *K* dell'art. «Vayer (F. de la Mothe-le-)» del *Dictionnaire*.

[86] Cfr. *OD*, III, p. 694.

[87] *Ibid.*, p. 179; e p. 197.

[88] Cfr., *ibid.*, pp. 196 sgg., 221 sgg. e *passim*. Cfr. anche l'art. «Jonas (Arngrimus)» del *Dictionnaire*, rem. *C*.

[89] *OD*, III, pp. 209 e 713 sg.

12. Simile modo d'impostare la questione aveva, ormai, un nome per eccellenza: del filosofo che aveva tratte le conseguenze piú generali, in sede di concezione dell'uomo, dalla crisi libertina. E Bayle lo esibisce puntualmente: «Voiez M.r Locke, *Essai de l'entendement*, livre premier»[90].

Tutti i contemporanei, si può ben dire, lessero il *Saggio* di Locke in questo modo: ritrovandovi non già meramente una gnoseologia, come dipoi s'è fatto per lo piú, bensí un'intera filosofia dell'uomo. Per chi l'avversava, già nota, tendenzialmente scettica e nichilistica, e per ciò accusata anche di portare addirittura all'ateismo. Si guardava prevalentemente alla negazione dell'innatezza di principî pratici, considerandola assai piú grave che non la negazione dell'innatezza dei principî speculativi (in accordo, del resto, con il modo in cui Locke stesso aveva presentate le cose, anche se con un totale equivoco rispetto all'impianto dell'etica da lui sostenuta, che era invece razionalistico, alla Pufendorf); e in quella negazione si risentiva l'eco dello spettro libertino. Il capitolo sui *practical principles* era infatti il luogo in cui comparivano i riferimenti alle moderne relazioni di viaggio – un genere letterario in cui Locke aveva una competenza da specialista[91] – con l'intento di falsificare fattualmente la pretesa d'un consenso universale:

> Per sapere se vi sia qualche principio di morale sul quale concordino tutti gli uomini, m'appello a chiunque abbia qualche pur modesta conoscenza della storia dell'umanità, e abbia guardato fuori di casa propria, un po' piú in là di dove arrivi il fumo del suo camino[92].

Oggi sappiamo anche che questo tema era originario, nella storia intellettuale di Locke. Alle origini del suo pensiero – a lato di quella tematica politica sulla quale si è giustamente insistito – si riscontra anche una problematica filosofica dell'etica, o (come si diceva allora) del diritto naturale; ed è qui che si rintraccia il luogo di nascita della critica dell'innatismo. All'inizio, fu dunque nel corso d'un tentativo di fondazione dell'idea della legge-di-natura, che Locke venne rompendo con l'ipotesi che essa fosse iscritta naturalmente nell'animo umano; e argomentò la negazione, fra l'altro,

[90] *Ibid.*, pp. 207 e 221.

[91] Piú che esaustivo, ora, A. TALBOT, *"The Great Ocean of Knowledge". The Influence of Travel Literature in the Work of John Locke*, Leiden-Boston 2010.

[92] *Essay*, I, II, 2. Anche Locke pensa, come Gassendi, che qualsiasi innatismo implichi, come conseguenza, il consenso universale.

con l'insostenibilità del *consensus gentium*, previa esibizione d'una serie di esempi eruditi, tratti dagli antichi e dalle relazioni moderne:

> Quasi non si dà vizio, o violazione della legge di natura, né turpitudine morale, che... non siano stati, non soltanto ammessi in privato, da qualche parte, sulla terra, ma anche approvati dall'autorità pubblica e dalla consuetudine... Quale senso riterremo che gli uomini abbiamo avuto della giustizia... quando apprendiamo da autori degni di fede che tutti i popoli hanno esercitata la pirateria e il ladrocinio?... Che cosa dire del pudore e della castità, quando apprendiamo che presso gli Assiri *ecc.*? Che cosa pensare, poi, del rispetto per i genitori *ecc.*?[93]

Dopo questo esordio, la svolta in direzione del *Saggio* si avrà con quel secondo, degli Abbozzi dell'opera maggiore, nel quale l'innatismo è già presentato come il problema tematicamente centrale, e affrontato col ricorso alla consueta esemplificazione etnografica, mercé l'esibizione d'esperienze critiche di contrasti culturali[94]. Ma quel che piú colpí i contemporanei, non fu tanto la mera constatazione dell'inesistenza del consenso universale, quanto la teoria con cui – nel *Saggio*, ma già nel secondo abbozzo – Locke veniva spiegando la formazione delle convinzioni morali negli uomini e, in pari tempo, l'illusione stessa d'una loro innatezza; dando cosí nuova presenza a quello ch'era stato il punto di maggior profondità già in Montaigne, e imponendolo anzi largamente, questa volta: la critica dell'idea di coscienza morale.

Dall'idea tradizionale della coscienza come testimone della natura in quanto depositaria di quella verità morale che – si diceva – viene a farsi sentire anche quando si sia indotti a violarla, Montaigne aveva proposto di spostarsi su un terreno diverso, per spiegare il processo di formazione di quelle che appaiano come le convinzioni piú profonde:

> Le leggi della coscienza, che diciamo aver origine dalla natura, hanno origine, invece, dall'abitudine [*coustume*]; dal momento che ognuno porta venerazione alle opinioni e alle usanze [*mœurs*] approvate e seguite attorno a lui, non può violarle senza averne rimorso né conformarvisi senza compiacersene[95].

[93] J. LOCKE, *Essays on the Law of Nature* [c. 1664], saggio 5 (*An lex naturæ cognosci potest* [sic] *ex hominum consensu? Negatur*), a cura di W. von Leyden, Oxford 1954, pp. 166 sgg. Si noti che Locke aveva incominciato a scrivere questi saggi seguendo la teoria del *consensus* (come mostra il brano, poi cancellato, riprodotto dal von Leyden a p. 282): fu quindi appena entrò nel vivo, che si trovò a rifiutarla.

[94] Cfr. *Draft B*, cap. 1, §§ 1 e 12, in J. LOCKE, *Drafts for the "Essay Concerning..."*, nella Clarendon Edition, Oxford 1990, I.

[95] *Essais*, I, 22, p. 119. A queste posizioni di Montaigne si rifarà ancora P. H. THIRY D'HOLBACH, *La morale universelle, ou Les devoirs des hommes fondés sur la nature* (1776), I, 12, *De l'habitude, de l'instruction, de l'éducation*, e 13, *De la conscience*, in *Œuvres*, [IV],

Di contro, basta di nuovo riferirsi al tema della coscienza nel Settecento, entro l'impianto della morale naturale, per comprendere la radicalità del punto. Il testo di Rousseau che già si è avuto occasione di citare sarà una risposta alla critica della coscienza: «... Ma, di fronte a questa parola, *coscienza*, sento che da ogni parte s'alzano i pretesi saggi a declamare: errori dell'infanzia!, pregiudizi dell'educazione!, gridano tutti ad una voce sola»; ed era a questo punto che l'invettiva veniva a coinvolgere nominativamente Montaigne. Ovvero, si pensi all'argomento che il fenomeno psicologico del rimorso fornirà a Kant, nel quadro del richiamo acritico a «quella meravigliosa facoltà, in noi, che chiamiamo *coscienza*»[96].

13. La scoperta di Montaigne, si ritrova invece al centro del discorso di Locke:

> Se la coscienza fosse una prova dell'esistenza di principî innati, questi potrebbero essere opposti gli uni agli altri, poiché certe persone fanno per principio di coscienza ciò che altre evitano per lo stesso motivo... Come possa accadere che delle dottrine, che non hanno fonte migliore della superstizione d'una nutrice o dell'autorità di una vecchietta, col tempo e col consenso di chi ci sta d'intorno raggiungano la dignità di principî in religione od in morale, si spiega col fatto che le convinzioni che poi verranno professate per tutta la vita, all'origine vengono istillate, nelle menti prive ancora di conoscenze e di pregiudizi, da coloro che hanno cura di dar buoni principî (come dicono) ai bambini[97].

Cosí diventava principio esplicativo generale quell'elemento che, nelle concezioni tradizionali, era invocato, invece, a spiegare le violazioni della legge-di-natura. Per i tradizionalisti, era infatti la cattiva educazione a spiegare la barbarie dei popoli con usi che venivano detti contro natura. L'elemento *educazione* era introdotto solo per esorcizzare gli esempi che contrastassero con le convinzioni dell'europeo cristiano[98]. Nella generalizzazione proposta da

pp. 361 sgg. (in altre opere, rimandi anche a La Mothe le Vayer). Quanto poi all'Inghilterra del XVII secolo, cfr. ora W. M. HAMLIN, *Florio's Montaigne and the Tyranny of "Custome". Appropriation, Ideology, and Early English Readership of the "Essayes"*, «Renaissance Quarterly», 63 (2010), pp. 491 sgg.

[96] *Critica della ragion pratica*, «Dilucidazione all'Analitica», in *GS*, V, p. 98.

[97] *Essay*, I, II, 8 e 22. E cfr., nel *Draft B*, cap. 1, § 8. Per un es. della posizione nettamente maggioritaria, R. BERNARD, *Christian See to thy Conscience, or A Treatise of the Nature, the Kinds, and Manifold Difference of Conscience*, London 1631.

[98] Locke prese espressamente in considerazione questa teoria, sull'esempio dell'onore riservato al latrocinio, nel *Draft B*, cap. 1, § 6, e nell'*Essay*, I, II, 20. Per la tradizione, si comincia da CIC., *De leg.*, I, 33: «corruptela malæ consuetudinis». (W. M. SPELLMAN, *John Locke and the Problem of Depravity*, Oxford 1988, è sul suo pensiero teologico, sul quale peraltro va controcorrente).

Locke, viceversa, col puntare sulla prima educazione, con la sostituzione delle nutrici alla natura, si passava a interpretare le certezze coscienziali come dei condizionamenti culturali. Era a questi che veniva assegnato lo spazio reso aperto dal rifiuto dell'innatismo. Rifiuto *critico*, nel senso proprio: una teoria non solo alternativa, ma anche in grado di render conto dell'origine della teoria a cui si contrapponeva, spiegandone le motivazioni, oltre che mostrarne l'illusorietà. Correlativamente, l'innatismo non era piú solo una dottrina specifica di questo o quel filosofo, bensí una convinzione spontanea e universale, un fenomeno generale – attinente all'inconscio al subliminale – che si trattava di individuare onde renderne avvertiti: il fenomeno stesso dell'illusione etnocentrica, quale da un secolo ormai era presente nella riflessione europea.

In verità, Locke era stato preceduto, per esempio, da un Joseph Glanvill, allorché questi s'era dato a illustrare la forza, pressoché insuperabile, dei pregiudizi istillati dai costumi e dall'educazione. Un paese si fa beffe delle leggi, dei costumi e delle opinioni d'un altro, spacciandole per assurde e ridicole – aveva detto Glanvill – e un altro gli rende la pariglia. Soprattutto in fatto di religione, e soprattutto presso le nazioni piú barbare, dove sono in uso pratiche anche le piú orribili, il pregiudizio è piú forte che la natura stessa. Ma in generale, è impresa impossibile convertire davvero qualcuno a una credenza diversa da quella in cui sia nato. Noi siamo cristiani cosí come gli Indiani sono buddisti. Tutto sta che ci sia accaduto di nascere in un certo luogo oppure in un altro. Quando s'è bambini, su quella *tabula rasa* che allora siamo può essere scritta qualsiasi mostruosità; e, noi crescendo, diverrà indelebile. Siamo convinti, piú o meno tutti, che la verità sia chiusa entro i confini di quello in cui crediamo. E saranno sempre ben pochi quelli che anche solo cercheranno di prenderne le distanze.

Donde avesse tratta ispirazione, a sua volta, Glanvill, dicono i titoli stessi sotto cui scrisse queste cose: *The Vanity of Dogmatizing* (1661) e, successivamente, *Scepsis scientifica*[99].

11. «Le cure che dedicano alla nostra infanzia | Formano i nostri sentimenti, i nostri costumi, le nostre credenze. | A far tutto è l'educazione [*instruction*]; e la mano dei nostri padri | Incide nei

[99] *The Vanity*..., cap. 14, anast. Hildesheim - New York 1970, pp. 125 sgg., e *Scepsis*..., cap. 5, nello stesso vol., pp. 93 sgg. E cfr. R. H. POPKIN, *The Scepticism of Joseph Glanvill*, in ID *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden 1992, pp. 246 sgg.

nostri cuori ancora teneri quei primi caratteri | Che vi vengono poi impressi dall'esempio e dal tempo», declamerà anche Voltaire[100]. Sembrerà far suo addirittura un famoso pensiero di Pascal: «Ai miei occhi, la natura non è che abitudine»[101]; e celebrerà anch'egli l'esperienza della varietà impostasi negli ultimi due secoli, con l'ampliamento di orizzonte recato dalle scoperte geografiche[102].

A conclusione dell'*Essai sur les mœurs*[103], poi, il tentativo di un'articolazione fra le due categorie, della natura e dell'abitudine:

> Quel che ha a che fare intimamente con la natura umana s'assomiglia da un capo all'altro dell'universo; mentre è differente tutto quello che dipenda dall'abitudine, ed è un puro caso se si rassomigli. L'impero dell'abitudine è ben piú ampio di quello della natura: s'estende su tutti gli usi e i costumi; e spande la varietà sulla scena del mondo. La natura, invece, vi spande uniformità; stabilisce dappertutto pochi principî invariabili. Cosí il terreno è ovunque il medesimo, ed è la coltivazione [*culture*] a produrvi frutti diversi.

Per Voltaire, questa natura umana è due cose: le passioni dell'animale uomo, sempre le stesse, e inoltre un criterio elementare di moralità. Per cui, se il dominio della *coutume* è piú vasto che non quello della natura, è però anche piú superficiale: la varietà che spande sul mondo rimane al livello di quanto relativamente indifferente, rispetto agli istinti e agli interessi piú profondi. Cosí, nel bel mezzo d'una presentazione della strabiliante opposizione riscontrabile fra i costumi europei e quelli delle Indie Orientali, Voltaire può nel contempo richiamare, come scontato, che nell'uomo «le fond est partout le même»[104]. Quella rivendicazione dell'identità della natura umana – in opposizione alla superficie – che recentemente era stata d'un Fontenelle o d'un Mandeville.

Non era il rigurgito d'una fede millenaria, la ripresa d'una dottrina tradizionale ormai prossima a entrare in crisi, per la prima volta, nel pensiero occidentale – come sostenne Meinecke in rela-

[100] *Zaïre, ou les Américains* (1736), I, 1, 105-10, in *OC*, VIII, pp. 433 sg.

[101] *Le fanatisme, ou Mahomet le prophète* (1741), IV, 1, 33, in *OC*, XXb, p. 254; e nell'ed. Sellier delle *Pensées* di Pascal, il n. 159: «L'abitudine [*coutume*] è una seconda natura, che distrugge la prima. Ma che cos'è *natura*?... Ho una gran paura che, come l'abitudine è una seconda natura, cosí la natura non sia che una prima abitudine».

[102] *EM*, cap. 145, II, p. 335: «Apprendemmo allora, grazie ai viaggi dei Portoghesi e degli Spagnoli, quanto poca cosa sia la nostra Europa e quale varietà domini sulla terra».

[103] *Ibid.*, cap. 197, II, 810.

[104] Cfr. cap. 143, II, p. 321. Oppure: «Non so perché mai i Giapponesi siano stati detti i nostri antipodi in morale [su ciò, vedi oltre, p. 370]. Invece, non ci sono simili antipodi, fra i popoli che coltivano la loro ragione», ecc., fino a trovare nell'etica pubblica dei Giapponesi addirittura «la legge naturale ridotta in precetti positivi» (p. 213).

zione allo «storicismo» –, bensí una rivendicazione tutta moderna, in polemica con l'insistenza seicentesca sulla varietà rivelata dalla storia e dall'etnografia, quand'essa giungesse al limite di contestare la *première nature*. La crisi c'era già stata; qui siamo in presenza d'alcune repliche[105].

15. Sul tema delle passioni, si dovrà sempre rammentare, oltre a quelli di Voltaire, un luogo di Hume, per la consequenziarietà estremistica: «Volete conoscere i sentimenti, le inclinazioni e il modo di vivere dei Greci e dei Romani? Studiate bene il temperamento e le azioni dei Francesi e degli Inglesi». Cosí, la storia dell'umanità, quel teatro dell'indefinita varietà a cui s'era appellato Locke, tornava ad esser ridotta, classicamente, allo stato d'archivio per osservazioni sulle quali ricostruire i «principî costanti ed universali della natura umana», in una casistica di tipologie psicologiche individuali, con esclusione degli elementi socio-culturali. Analogamente, in riferimento alle relazioni etnografiche: «Se un viaggiatore, tornando da un paese lontano, ci raccontasse di uomini completamente diversi da tutti quelli che abbiamo sempre conosciuti, di uomini completamente privi d'avidità, d'ambizione, o di spirito vendicativo... noi scopriremmo immediatamente che cosí direbbe il falso»; dove è trasparente il riferimento alle idealizzazioni moderne dei selvaggi[106].

Lo ripeteranno in molti[107]. Non senza una qualche eleganza, anche l'autore di un'ampia storia dell'impero turco, in sede di giustificazione d'una simile impresa:

> Le differenze che possono venire introdotte fra gli uomini dalla religione, dal clima, dalle leggi e dal governo, meritano l'attenzione di chi voglia studiare l'umanità. E quanto piú i costumi e l'ingegno d'un popolo siano lontani dai nostri, tanto piú è utile di esaminarli; non fosse che per convincersi che

[105] In questo senso, per es., la discussione della *pensée* menzionata di Pascal in L. DE VAUVENARGUES, *Réflexions sur divers sujets* (1746), 2. *Sur la nature et la coutume*, nelle *Œuvres complètes*, a cura di H. Bonnier, Paris 1968, I, pp. 252 sg. Un luogo che non sfuggí a Voltaire, che lo commentò piú in accordo, stavolta, con se stesso: «In questo pensiero, il marchese de Vauvenargues sembra avvicinarsi alla verità piú che non Pascal» (*OC*, LXXX C, p. 56).

[106] *An Enquiry Concerning Human Understanding*... (1748), VIII, 1, nell'ed. in *Works*, p. 64. Naturalmente, non tutto il pensiero di Hume sull'argomento può esser ridotto a questo luogo.

[107] Subito dopo Hume, C. MIDDLETON, *A Free Inquiry into the Miraculous Powers which are Supposed to Have Subsisted in the Christian Church*..., London 1749³, p. 230. Oppure cfr. A. COURT DE GÉBELIN, *Le monde primitif*..., I, p. 4. Ma l'origine è, modernamente, in MACHIAVELLI, *Discorsi*..., I, 39, e III, 43.

> l'uomo è ovunque lo stesso, e che tutte quelle dissomiglianze, per rilevanti che siano, possono sí costituire il carattere proprio d'una nazione, ma non perciò operare sulla natura umana considerata nella sua essenza[108].

Ma ci sarà anche chi protesterà. Tra gli altri, Rousseau, che ne faceva risalire la responsabilità alla superficialità dei piú fra gli autori di relazioni di viaggio: «... Ne è venuto quel bell'adagio di morale, cosí ripetuto dalla turba dei filosofanti, che gli uomini sarebbero dappertutto gli stessi, avendo tutti le stesse passioni e gli stessi vizi... il che è pressappoco cosí ben ragionato come se si dicesse che non si possano distinguere Pietro e Giacomo perché tutt'e due hanno un naso, una bocca e degli occhi»[109]. Oppure, uno scozzese al pari di Hume, come Lord Monboddo: «I progressi della società civile, e i molti cambiamenti, anche vere rivoluzioni, ai quali essa va incontro, mostrano palesemente che tutto ciò non deriva dalla natura, bensí è fatto dagli uomini; perché la natura è permanente e immutabile»[110]. Alla maniera di pensare che denunciava come quella corrente – che in ogni epoca, fin dalle origini, e in ogni nazione del mondo, l'uomo sia rimasto sempre lo stesso, sempre identico a sé – egli replicava che lo si può anche dire se si guardi alle capacità che dell'uomo sono proprie in generale, ma che fra le sue caratteristiche c'è pure la suscettibilità a mutamenti maggiori di quelli a cui si trovi soggetto qualsiasi altro animale. Comunque, di fatto,

> che la natura umana sia andata incontro ai maggiori cambiamenti, è provato dalla storia generale dell'umanità, dalla quale appare come ci sia stato un progresso graduale delle arti e delle abitudini nelle molte nazioni del mondo di cui conosciamo la storia, e particolarmente, poi, dalle relazioni di cui disponiamo sugli usi e i costumi delle nazioni barbare, tanto antiche quanto moderne[111].

16. Invece, di fronte al pensiero di Pascal sulla natura-abitudine, a Voltaire avverrà una volta d'osservare che analogamente

[108] V. MIGNOT, *Histoire de l'Empire Ottoman...*, Paris 1771, I, p. v.

[109] *OC*, III, pp. 212 sg.; e già II, pp. 969 sg. Ma poi, nell'*Émile*, *OC*, IV, pp. 247 sg. e 1294 sg., Rousseau procederà anch'egli a rivendicare la natura contro una sua eventuale riduzione all'*habitude*, assumendo a bersaglio il verso citato di Voltaire (in polemica con questo luogo di Rousseau, e a sua volta in difesa del pensiero di Pascal ripreso da Voltaire, poi, CL.-A. HELVÉTIUS, *De l'homme*, IV, 3, in *OC*, VIII, p. 228).

[110] J. BURNETT, Lord MONBODDO, *Of the Origin and Progress of Language*, Edinburgh 1774 (2ª ed., di molto ampliata rispetto alla 1ª, dell'anno avanti, dalla quale, invece, l'anast. 1974), II, 6, pp. 366 sg.

[111] *Ibid.*, II, 14, pp. 443 sgg.

aveva pensato anche Locke[112]; e anche contro quest'ultimo tornerà piú volte polemicamente. Egli era noto come il propagandatore di Locke in Francia, per le *Lettres philosophiques*; e tuttavia, con la riserva di fondo che ci si può aspettare: «Mi sono sempre meravigliato che il saggio Locke, all'inizio del suo *Trattato sull'intelletto umano*, mentre confuta tanto bene le idee innate, abbia preteso anche che non si dia alcuna nozione del bene e del male che sia comune a tutti gli uomini»[113].

In realtà, la discussione e la polemica su questo punto s'erano accese subito, in Inghilterra; e Voltaire non faceva che trasferirle nella cultura francese[114]. Che si debbano avere molti dubbi su talune storie «venute fuori dalle Indie Occidentali», si trovava già nell'*Anti-scepticism* di Henry Lee[115], il collettore delle prime critiche al *Saggio* di Locke, a proposito del paragrafo in cui erano riferiti esempi tratti dai viaggiatori. E – insieme all'accusa di criptohobbesismo – si trova ripetuto in quella che è senz'altro la fonte di Voltaire: la lettera in cui Shaftesbury s'era deciso a palesare il proprio animo su colui che era pur stato il suo maestro e amico, pubblicata nel 1716[116]. Tutti gli spiriti forti, i vari Tindal, ecc., si fondano su principî che risalgono a Hobbes – diceva Shaftesbury –, però è stato il signor Locke «ad abbattere le fondamenta, ad espellere dal mondo ogni ordine e virtú, e a rendere innaturali e senza base nelle nostre menti le idee di essi»; e quali i suoi mallevadori? I viaggiatori? «Autori davvero dotti! E uomini veraci! E grandi filosofi!» Cosí, il pensatore saggio e prudente per antonomasia diventava ora, invece, «il credulo signor Locke», che – con le sue storie di popoli barbari e selvaggi – «preferisce farsi istruire, anziché dalla filosofia antica, da scrittori moderni di cose fuori dell'ordinario»[117]. Siamo di fronte, qui, all'individuazione a po-

[112] *Des "Pensées" de Pascal*, in *OC*, LXXX/A, p. 190.

[113] *Éléments de la philosophie de Newton*, I, 5, in *OC*, XV, pp. 219 sg. E poi in molti altri testi.

[114] Nella quale si arriverà fino a M.me DE STAËL, *De l'Allemagne*, e a J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*. Nella cultura italiana, da L. A. MURATORI, *La filosofia morale...* (1735), cap. 7, fino al Manzoni.

[115] London 1702 (anast. 1973), I, III, 6, pp. 19 sgg.

[116] *Letters to a Young Man in the University* (1709), in *Works*, II/4, pp. 403 sgg. Ora, CAREY, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson* cit., tutto su questo argomento (e cfr. E. SERGIO, *Shaftesbury e Hobbes*, «Rivista di filosofia», 96 (2005), pp. 405 sgg.). Il luogo di Shaftesbury, Voltaire lo riprenderà, dal *Traité de métaphysique*, cap. 10, e dagli *Éléments...*, fino alla *Philosophie de l'histoire*, cap. 7.

[117] A questo testo è ispirata anche la pagina di Rousseau citata sopra, in corrispondenza della nota 73.

steriori di quella che era stata una delle maggiori novità di tutto il Seicento. I motivi che secondo Shaftesbury imponevano cautela nell'utilizzazione dei resoconti dei viaggiatori, erano pure molto seri, alcuni[118], ma da lui inseriti in un'offensiva contro l'interesse per tal genere di letteratura. Un disgusto, che esprimeva un'istintiva reazione estetico-morale, con tratti d'oscurantismo[119]. Il nuovo secolo sembrava aprirsi con un atteggiamento opposto rispetto a quello, di disponibilità alle novità che venivano da mondi lontani, col quale s'era aperto il precedente.

Voltaire ripeterà l'accusa di credulità nei confronti di Locke: «si fonda su delle relazioni di viaggiatori... ma un uomo saggio come lui non avrebbe dovuto considerarli testimoni sospetti?»; gli appaierà il grande utilizzatore delle relazioni di viaggio suo contemporaneo, Montesquieu («due grandi uomini in cui simile semplicità non sembra scusabile»); e riprenderà anche l'avvicinamento di Locke a Hobbes[120].

Se talvolta procedette a contrapporre autorità ad autorità, nel campo delle relazioni di viaggio, per screditare certe testimonianze ritenute incredibili, talaltra invece, in mancanza di meglio, Voltaire fece ricorso direttamente alla natura, o alla ragione, come pietra di paragone per saggiare la verità dei fatti. Tanto nel corso dell'*Essai sur les mœurs* quanto in altre opere, simile procedimento si trova applicato a istituti di popoli lontani, la cui realtà non era peraltro onestamente dubitabile. Per esempio, a proposito della discendenza matrilineare: «Un simile ordinamento è troppo in contrasto con la natura; ché non c'è uomo che voglia escludere il proprio figlio dalla sua eredità»; ovvero, nello stesso contesto: «Taluni autori che sono vissuti in India pretendono che negli stati del Grande Mogol nessuno possieda dei beni in proprio; ma ciò sarebbe ancor piú contro natura»[121]. Oppure a proposito di costu-

[118] In rapporto, aveva detto Shaftesbury, alla veracità e al discernimento di chi riporti le notizie, ché non è da supporre che non conosca quanto basti i misteri e i segreti di quei barbari, non ne sappia che imperfettamente la lingua, e per di piú, con la nostra scarsa carità, noi buoni cristiani gli si siano date ragioni sufficienti a che ci nascondano i loro segreti (*Letters to a Young Man* cit., p. 404). Shaftesbury pensa soprattutto ai riferimenti di Locke ai popoli atei, considerando che la negazione della naturalità delle idee del bene e del male morali sarebbe già implicita nella negazione della naturalità dell'idea di Dio; mentre Voltaire si limiterà al tema morale.

[119] Cfr., fra l'altro, *Soliloquy* (1710), in *Works*, I/1, pp. 276 sgg.

[120] *OC*, XXXV, pp. 83 sg.

[121] *EM*, cap. 143, II, p. 322. E, riguardo a un altro degli esempi esibiti da Locke nell'*Essay*: «Vale lo stesso delle donne delle Antille che avrebbero castrato i loro figli per mangiarseli: tanto non è nella natura d'una madre, il cuore umano non è fatto cosí» (*Le philosophe*

mi sessuali-matrimoniali, sui quali nel secolo precedente s'erano magari espressi giudizi pieni d'orrore, ma non il dubbio o la negazione pura e semplice:

> Si ha da diffidare degli autori che riferiscano che in qualche paese le leggi permettano alle donne d'avere piú mariti. Dappertutto sono stati gli uomini a fare le leggi; e, di loro natura, hanno troppo amor proprio, sono troppo gelosi della propria autorità, e di solito hanno un temperamento troppo ardente, in confronto alle donne, per aver immaginata una simile legislazione. Raramente è vero quanto non sia conforme a come va d'ordinario la natura; e poi è tutt'altro che raro, soprattutto presso i viaggiatori meno recenti, che abbiano equivocato come una legge qualcosa che in realtà non era che un abuso[122].

Simile «train ordinaire de la nature» è rivendicato, anche da Voltaire, soprattutto a proposito della proprietà privata e del codice matrimoniale (come la sua tarda tesi della credenza in un Dio giudice quale condizione per l'esistenza della società, avrà sempre riferimento a questi due valori primari).

Talora, Voltaire prende un'altra strada: insinua, sempre, un dubbio preliminare sulla realtà dei fatti, ma poi, comunque, avanza un'interpretazione – un'interpretazione dall'interno – dei comportamenti piú strani riferiti dai viaggiatori, però allo scopo di metterli d'accordo, in tal modo, con la tesi che «esiste una sola morale come esiste una sola geometria», e che, in realtà, «il giusto e l'ingiusto sono conosciuti da tutti gli uomini». Cosí, nel contesto della critica a Locke e riferendosi a uno degli esempi del *Saggio*, Voltaire controbietta:

> Ad un viaggiatore che mi dirà, ad esempio, che dei selvaggi mangiano il padre e la madre, mi si permetterà di rispondere, in primo luogo, che una cosa simile è quanto mai dubbia; e, in secondo luogo, che, se invece corrisponde a verità, lungi dal distruggere l'idea del rispetto che si deve ai propri genitori, probabilmente si tratta d'una maniera barbara di manifestare tenerezza nei loro confronti... dal momento che è verosimile che non s'uccida il proprio padre e la propria madre se non per senso del dovere, nell'intenzione di liberarli, cosí, dai malanni della vecchiaia o dalle crudeltà del nemico[123].

Ma questa è una ripetizione di quanto aveva osservato Hutcheson, quando – dopo essersi richiamato a Shaftesbury per esprimere

ignorant, § 35, in *OC*, LXII, p. 85). Molto piú cauto un Fréret, mentre pur negava la verosimiglianza dei racconti, degli storici antichi e dei viaggiatori moderni, sulle Amazzoni (cfr. *Œuvres complètes*, a cura di M.r de Septchènes, Paris (1796), V, pp. 113 sg.).

[122] Art. «Femme», Sect. *De la polygamie...*, in *OC*, XLI, in polemica con MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, XVI, 5.

[123] *Éléments...*, I, 5, in *OC*, XV, pp. 220 sg.

anch'egli disgusto per la tendenza dei viaggiatori al meraviglioso e all'orrendo[124] – era passato a trovar conferma, proprio nei fatti stessi esibiti da Locke, opportunamente reinterpretati, dell'esistenza di quel *moral sense* che proponeva di sostituire alle idee innate ormai distrutte[125]. Per un verso, questa risposta a Locke presentava un aspetto di indubbia serietà: l'esigenza di non fermarsi a rilevare l'opposizione di certi comportamenti, registrati presso popoli lontani, alla pretesa legge-di-natura quale risultava chiara, invece, ai civili Europei. In questo senso, ponendo un problema ermeneutico, era una critica pertinente all'etnocentrismo patente nel modo in cui pure Locke aveva presentato la sua documentazione etnografica su costumi immorali, ripugnanti alla retta ragione[126]. Ma, per un altro verso, era un'ermeneutica esclusivamente psicologica, per di piú fondata sul presupposto speculativo d'un *moral sense* innato.

17. Per la verità, Voltaire procedette anche a giustapporre, alla benevolenza naturale che traeva da Hutcheson, un altro tema, che riteneva di poter far valere contro Locke: le leggi variano da popolo a popolo, ma non si dà alcuna società senza leggi, e in ogni società sono detti virtuosi, oppure viziosi, i comportamenti conformi, oppure difformi, rispetto alle leggi stabilite, sicché «la virtú, oppure il vizio, e cioè il bene, oppure il male, morali, sono, in tutti i paesi, quanto sia utile, oppure nocivo, alla società»[127]. Una considerazione ben diversa, rispetto all'appello alla benevolenza, perché tutta formale, questa; ma neanche pertinente alla questione della morale naturale. In tal modo, infatti, si veniva, non già a contestare il relativismo lockiano, ma, se mai, a impiantarlo su una sorta d'utilitarismo sociologico[128]: «che il bene della società sia l'unica misura del bene e del male morale, è cosí vero che, quan-

[124] Cfr. F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, II, IV, 3, a cura di W. Leidhold, Indianapolis 2004, pp. 138 sg.

[125] Cfr. *ibid.*, p. 205, per l'interpretazione dell'uccisione dei vecchi. Segue un'interpretazione, d'impostazione psicologica, ma in termini analoghi, anche del culto rivolto a oggetti sensibili, in risposta a Locke, *Essay*, I, II, 26.

[126] L'interpretazione psicologica rivendicata da Hutcheson e da Voltaire, a proposito del rito dell'uccisione dei vecchi delle tribú, era già presente negli scettici del Cinque-Seicento, come Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer.

[127] *Traité de métaphysique*, cap. 9, in *OC*, XIV, p. 475.

[128] Ma Locke aveva avvertito di limitare l'affermazione relativistica con «l'eccezione di quei doveri che siano assolutamente necessari a tenere insieme la società» (*Essay*, I, II, 10).

do ce ne sia bisogno, siamo obbligati a cambiare tutte le idee del giusto e dell'ingiusto»[129].

Questo principio trovò sviluppo, nel Settecento, in una forma di sociologia funzionalistica. In un Helvétius la proposta d'una simile teoria – ormai presentata come esaustiva nell'interpretazione delle valutazioni e dei comportamenti morali degli uomini – avviene attraverso il confronto esplicito con «le due opinioni che finora hanno divisi i moralisti su questo argomento»:

> Gli uni sostengono che della virtú noi abbiamo un'idea assoluta, indipendente dai diversi tempi e dalle diverse istituzioni politiche... Gli altri, al contrario, sostengono che ogni popolo se ne forma un'idea differente. I primi portano in prova i sogni, ingegnosi ma inintelligibili, del platonismo... I secondi – e fra loro Montaigne – con delle armi d'una tempra piú forte che non meri ragionamenti, e cioè con dei fatti, fanno vedere come un'azione virtuosa al Nord sia viziosa al Sud, e ne concludono che l'idea della virtú sarebbe puramente arbitraria.

E fin qui, in sede di registrazione, niente di notevole, da parte del seguace di Locke e del critico acerrimo degli «Schaftesburistes», considerati restauratori dell'innatismo, sotto mentite spoglie, dopo il *Saggio sull'intelligenza umana*[130]. Notevole, invece, la valutazione:

> I primi, per non aver consultata la storia, errano ancora nel labirinto d'una metafisica che si pasce di parole. I secondi, per non averli esaminati con la profondità necessaria, i fatti presentati dalla storia, pensano che sia solo il capriccio a decidere della bontà, oppure cattiveria, delle azioni umane. E cosí entrambe queste sètte si sono ingannate ugualmente[131].

Patente, l'ingiustizia verso la tradizione d'ascendenza montaignana, messa alla pari con la tradizione platonica: «se sont *également* trompées»; anche se, di fatto, ritratto esattamente l'atteggiamento che era stato tipico dei libertini eruditi: «ont pensé que le caprice seul décidoit...»[132]. Ma è un'ingiustizia che mette in mostra la peculiarità dell'alternativa sui due fronti, con la dislocazione del contenuto tradizionale della filosofia morale verso una scienza so-

[129] *OC*, XIV, p. 477.

[130] Cfr., in particolare, *De l'homme*, V, 3, *OC*, I, pp. 143 sgg., nel quadro della critica al Rousseau dell'*Émile*. Analogamente, P. H. THIRY D'HOLBACH, *Système social*, I, 5 e 9, in *Œuvres*, [IV], pp. 33 sgg. e 57 sgg.

[131] Cfr. *De l'esprit*, II, 13, *De la probité par rapport aux siècles et aux peuples divers*, in *OC*, II, pp. 185 sgg. Nel *De l'homme*, il luogo corrispondente è II, 18, *Des idées différentes que les divers peuples se sont formé de la vertu*, ivi, VIII, pp. 78 sgg.

[132] Cfr., per es., CHARRON, *De la sagesse* cit., II, 8, p. 495: «L'abitudine [*coutume*] fa e disfà, autorizza e proibisce tutto quel che le piaccia, senza voler sentir ragione, anzi, spesso, contro ogni ragione», ecc.

ciologica delle opinioni e dei comportamenti. Gli esempi classici da Montaigne in giú, e sui quali s'era soffermato in ultimo il Voltaire critico di Locke – le valutazioni onorevoli del furto, le uccisioni dei vecchi della tribú con i relativi riti antropofagi, ecc. –, ritornavano, ora, interpretati però come comportamenti necessari, perché imposti da modi specifici di vita, nelle situazioni sociali all'interno delle quali erano stati registrati[133]. Lo dirà il biografo di Helvétius: «Come in Montaigne, anche in Helvétius si trova che al Nord è vizio, quanto al Sud è virtú; ma in Montaigne questa verità è come un fenomeno di cui s'ignori la causa, mentre in Helvétius la causa ne è data»[134].

Seppure in una versione accentuatamente deterministica[135], l'esigenza d'eliminare il dominio dell'arbitrio dalla scienza morale, al fine di costituirla, una tale scienza, rimanda al grande rivolgimento intellettuale che s'era prodotto, nel Settecento, ad opera d'uno dei maestri di Helvétius: Montesquieu. Del quale basterà richiamare l'ipotesi di partenza: «Esaminando gli uomini, mi sono convinto che, nell'infinita diversità di leggi e di costumi, non erano guidati unicamente dalle loro fantasie»[136]. Cosí era sorta l'alternativa nuova, sulla linea, certo, della problematica che era stata posta in movimento dai relativisti moderni, ma attraverso una completa ristrutturazione: un'altra rottura epistemologica, dopo quella che s'era avuta con la critica della nozione di coscienza.

Se si voglia un esempio della coniugazione di simile impostazione nuova con la tradizione critica che già era fiorita nel secolo precedente, basti una pagina d'un seguace di Montesquieu, fra i tanti. Sulla pratica dell'abbandono dei figli in tenera età, Adam Smith si chiederà come mai non l'avessero condannata, e anzi l'avessero addirittura raccomandata, almeno in certi casi, un Platone o un Aristotele. Certo – rispondeva – perché era pratica allora comune in tutta quanta la Grecia, compresa la civilissima Atene. Ma perché, a sua volta, era cosí? Perché, proseguiva Smith, a procedere in quel modo erano stati costretti i popoli primitivi – *costretti*, in quanto, in presenza di grave penuria alimentare o della necessità

[133] Cfr. *De l'esprit*, II, 13, *OC*, II, pp. 193 sg. La stessa interpretazione dell'uccisione dei vecchi, presso ROBERTSON, *History*, I, pp. 400 sg.

[134] J.-F. DE SAINT LAMBERT, *Essai sur la vie et les ouvrages de M.r Helvétius*, in HELVÉTIUS, *OC*, I, pp. 86 sg.

[135] Sicché nel cap. seguente a quello citato, Helvétius era costretto a introdurre una distinzione che rompeva il rigido funzionalismo: *Des vertus de préjugé, et des vraies vertus*.

[136] Nella *Préface* dell'*Esprit des lois* (1748).

d'una fuga impellente, l'unica alternativa sarebbe stata che perissero insieme, genitori e figli –, ma poi la soluzione si era radicata in un'usanza, un costume, non piú rimessi in discussione, come legittimati dalla consuetudine, che avrebbe impedito letteralmente di percepire l'enormità di quanto si continuava a compiere. Tutto il capitolo su questo argomento, *On the Influence of Custom and Fashion upon Moral Sentiments*, è ritmato sull'opposizione fra popoli selvaggi, o barbari, e popoli civilizzati, ma, appunto, includendo anche le sopravvivenze inerziali[137]. Ed era un annuncio, all'interno della *Theory of Moral Sentiments* (1759), del nuovo genere di ricerche, non piú filosofiche in senso stretto, a cui Smith si sarebbe dato nel seguito.

18. Con un Helvétius, che rappresenta il punto d'incontro tra Locke e Montesquieu, per la reinterpretazione in termini sociologici di quella teoria del condizionamento culturale che era emersa dalla critica dell'innatismo, l'utilizzazione del tema lockiano dell'educazione giungeva al limite: «L'éducation», ora, «peut tout». In un siffatto estremismo, Helvétius fu solo. Ma cosí egli non veniva che a radicalizzare – e quando ormai era contestato, come vedremo – quello che in realtà era stato un presupposto di tutte le grandi filosofie del Seicento: l'idea dell'omogeneità psichica del genere umano, dell'eguaglianza naturale di capacità fra i diversi popoli. Il Seicento era stato il secolo felice che – al livello, almeno, dei grandi filosofi – non conobbe teorie esplicative delle differenze di civiltà in termini biologistici.

Leibniz:

> Pur con tutte le straordinarie varietà fra stirpi, nondimeno tutti gli uomini sono d'una medesima razza [*race*], solo che diversificata dalle differenze dei climi[138].

Locke:

> Se voi o io fossimo nati nella baia di Soldania, i nostri pensieri e le nostre idee non avrebbero forse oltrepassati quelli grossolani degli Ottentotti che vi abitano; e se il re della Virginia, *Apochancana*, fosse stato educato in Inghilterra, forse sarebbe stato un teologo altrettanto esperto e un matematico altrettanto provetto quanto chiunque altro nel nostro Regno[139].

[137] A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, V, 2, in *Works*, I, in specie p. 210.
[138] Leibniz a Sparvenfeld (1697), in *Opera omnia* Dutens, anast. 1981, V, p. 768.
[139] *Essay*, I, III, 12.

Ma con ciò aveva semplicemente ripetuto Cartesio:

> Non è che, tutti quelli che abbiano dei modi di sentire contrari ai nostri, per ciò siano barbari, o selvaggi; ché molti usano la ragione altrettanto, od anche di piú, che noi... Uno stesso uomo, restando la sua mente la medesima, se cresca dall'infanzia tra i Francesi o tra i Tedeschi, diventa diverso da quel che sarebbe se fosse sempre vissuto tra i Cinesi o tra dei Cannibali[140].

In Hobbes, poi, la diversità fra gli Europei e gli altri popoli si presentava con la comparazione degli sviluppi rispettivi in quelle arti che innalzano la vita umana al di sopra della condizione degli altri animali. Compiuta un'ennesima elencazione di tali arti, una volta gli avvenne d'annotare che «se ne giovano pressoché tutti i popoli europei, molti degli asiatici, taluni degli africani, ma ne mancano completamente i popoli americani e quelli che sono vicini ai due poli». Data la prospettiva di tipo baconiano, l'eurocentrismo diventava incontrovertibile. Senonché, a questo punto interveniva una sosta riflessiva, nel discorso di Hobbes; per un momento egli si piegava sui selvaggi, formulando un problema di spiegazione del fatto appena constatato («Cur autem?...»), e proponeva la risposta attraverso il rifiuto d'eventuali teorie della disuguaglianza naturale di capacità fra gli uomini:

> ... Ma perché? Forse perché taluni popoli sono piú intelligenti degli altri? Ma non sono dello stesso genere le anime, in tutti gli uomini? A trovarsi presso gli uni e a mancare agli altri, non è che la conoscenza scientifica [*philosophia*]; ché, di tutte quante quelle cose utili, la condizione è la *philosophia*[141].

Ma cosí, a sua volta, Hobbes non faceva che ripetere Bacone:

> Per quanto grande sia la differenza del modo in cui gli uomini vivono, in una provincia civilissima [*excultissima*] d'Europa e, rispettivamente, in una qualche regione delle Nuove Indie animalesca e barbara, essa non è dovuta al suolo, non al cielo, non ai corpi degli uomini, bensí solo alla presenza, od assenza, delle arti[142].

[140] *Discours de la méthode*, in *Œuvres* cit., VI, p. 16.

[141] *De corpore*, II, 1, 7. Per il rifiuto della tesi della schiavitú per natura, cfr. *De cive*, I, III, 13, e *Lev.*, cap. 15, pp. 234-35. E fu notato, per es. da J. CHILD, *A Discourse about Trade...*, London 1690, cap. 1, p. 125: «Che per natura tutti gli uomini sono uguali... ha asserito con verità il signor Hobbes, per quanto in errore egli possa mai essere sotto altri riguardi». Invece, per es. nell'*Essai sur le gouvernement civil... selon les principes de feu M.r ... Fénelon*, a cura di A. M. Ramsay, Londres 1722³, cap. 4, *Les hommes naissent tous plus ou moins inégaux*: «L'ordine della Provvidenza volendo che ci fosse un governo... bisognava che... ci fosse una differenza di talenti naturali, fra gli uomini, a fondare la subordinazione degli uni agli altri».

[142] *Novum organum* (1620), I, 129, in *Works*, I, pp. 221 sg. (= *OFB*, XI, p. 194); e *Cogitata et visa*, § 16, ivi, III, p. 611.

Un rifiuto, in realtà, di qualcosa che era stato pur presente nel secolo precedente: quella reviviscenza della concezione aristotelica della servitú per natura, che si era avuta proprio in riferimento ai selvaggi d'America. E difatti la battuta in cui Hobbes tira in ballo le anime degli uomini è per rinfacciare un eventuale razzismo a chi nel contempo professasse lo spiritualismo. Sulla crisi della teoria della schiavitú per natura, risalendo alle origini, non è neppure il caso di ricordare un Las Casas. Per un'idea dell'opinione media, basta la ripresa di un'argomentazione d'ascendenza patristica[143], da parte, per esempio, d'un Acosta:

> *Barbarorum ineptitudinem non tam a natura quam ab educatione et consuetudine proficisci.*
>
> ... Di simile inettitudine d'animo e ferinità di costumi degli Indiani Occidentali, le cause sono da ricercare non già nella loro stirpe, o nel clima in cui vivono, bensí nell'educazione ed abitudine a vivere non molto diversamente dalle bestie... In verità, non c'è popolo tanto barbaro né tanto poco intelligente che, se fin dall'infanzia venisse educato con cura ed apertura mentale, non acquisirebbe, al posto della barbarie, civiltà [*humanitas*] e buoni costumi... Molti deprecano la natura e i costumi dei popoli barbari, ma non fanno altro che usarli come servi per i loro comodi privati. Per quale mai motivo si dovrebbe supporre che non siano adatti alla fede cristiana degli uomini allevati come pecore? Se tu stesso, che mi stai leggendo, fossi stato allevato cosí, ti chiedo quale differenza ci sarebbe fra uomini tali e te?[144]

E questa rimase la dottrina dei gesuiti, lungo il Seicento[145] (anche se non di tutti i cristiani, ché il dogma della monogenesi dell'umanità lasciava aperta la possibilità d'una fondazione scritturale dell'idea dell'inferiorità naturale d'alcuni popoli rispetto ad altri, a seconda dei diversi rami della discendenza di Noè dai quali li si considerassero provenire). E, complessivamente, prevaleva di netto il rifiuto di posizioni naturalistiche. Un predicatore anglicano, ad esempio, nel corso di un'esortazione a partecipare alla colonizzazione della Virginia, pacifica, s'intende, onde farne passare gli abitanti «from brutishness to civilitie and to religion»:

> L'uomo è, per natura, cosí desideroso della società politica [*civill societie*], che di sicuro si sottometterebbe facilmente alla disciplina di venir governato, se solo vi fosse indotto da un motivo ragionevole... perché non è la natura

[143] Nell'occasione, rifacendosi a Giovanni Crisostomo, del quale cfr. *In Epist. ad Titum*, Hom. 4ª, § 3, in MIGNE, *P. G.*, XI, col. 685.

[144] *De procuranda Indorum salute*, I, 8, a cura di L. Pereña, Madrid 1984, pp. 148-52.

[145] Cfr. J. H. KENNEDY, *Jesuit and Savage in New France*, New Haven 1950, pp. 133 sgg. (su cui, D. BIDNEY, *The Idea of the Savage in North American Ethnohistory*, «Journal of the History of Ideas», 15 (1954), pp. 322 sg.).

degli uomini, ma la loro educazione, a renderli barbari ed incivili [*uncivill*, calco dell'ἄπολις della *Politica*]. E quindi, tu cambia l'educazione degli uomini, ed allora vedrai che...[146]

E tanto piú notevole, quanto meno idillico era il quadro che contestualmente il reverendo tracciava della gente fra cui i coloni sarebbero andati a trovarsi:

Si dice che in Virginia sono selvaggi e incredibilmente rozzi [*rudes*], che adorano il Diavolo, al quale offrono in sacrificio i figli piccoli, che vagano da una parte e ad un'altra come bestie, e che nei modi di vivere e di fare effettivamente dalle bestie differiscono molto poco...

(L'aggiunta, a questo punto, di: «... e tuttavia si dice anche che per natura sono benevoli e gentili, e desiderosi d'abbracciare una condizione migliore»[147], era proprio il minimo, nel contesto di un'esortazione ad andarci).

19. Ma tutto mutò nel Settecento; quando comparve la dottrina – elettivamente moderna – del razzismo[148]. Una novità laica, in polemica, anzitutto, col monogenismo fondato sulla Bibbia. Certo, anche a lasciar da parte Rousseau, il grosso degli illuministi rimase fermo alla tesi dell'omogeneità psichica della specie umana; ma un Voltaire, per esempio, percorse sino in fondo la strada opposta. Prese le mosse dal motivato rifiuto delle spiegazioni in termini ambientali delle caratteristiche razziali: della pigmentazione della pelle, per far l'esempio tipico, quale conseguenza dell'azione prolungata di particolari condizioni climatiche, secondo la tesi che era stata prevalente fin allora. Di contro, Voltaire si faceva forte delle scoperte di Ruysch, e d'aver visto con i propri occhi, essiccato, il *reticulum mucosum* d'un negro, anch'esso nero[149]. Lontani i tempi in cui, alla prima scoperta della Guinea, descrivendo l'approdo dei navigatori spagnoli in terraferma, il cronista s'era limitato a dire, senza commenti d'alcuna sorta: «E quella gente è tutta nera»[150].

[146] [R. GRAY], *A Good Speed to Virginia*, London 1609 (anast. 1970), ff. C*v*-C2*r*.

[147] *Ibid.*, f. C2*v*.

[148] Anche se s'è detto che «nel XVIII secolo nessuno pensa seriamente a mettere in dubbio il principio dell'unità della specie umana» (J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris 1963, II, p. 691). E pure PAGDEN, *The "Defence of Civilization"* cit., p. 41, riporta il razzismo «all'inizio del XIX secolo».

[149] Cfr. *Traité de métaph.*, cap. 1, in *OC*, XIV, pp. 420 sgg.; e in moltissimi altri testi, tra cui *La philos. de l'histoire*, cap. 2, in *OC*, LIX, pp. 92 sgg.; *EM*, capp. 141 e 146 (II, pp. 305 sg. e 340 sg.).

[150] D. GOMES DE SINTRA, *De nova inventione Guineæ* [attorno al 1480], § 8, in ID., *Des-*

Voltaire trascorse invece ben oltre, coinvolgendo direttamente le attitudini mentali delle diverse razze, agganciando, al rilievo delle differenze somatiche, l'idea d'una disuguaglianza naturale di capacità. Questo passaggio è evidente in piú d'uno dei testi in cui egli torna a insistere sul poligenismo, che peraltro non era stato lui a inventare. Per esempio:

> La membrana mucosa dei negri, che si sa essere nera e causa del loro colore, è una prova manifesta che in ciascuna specie d'uomini, come nelle piante, c'è un principio che le diversifica. La natura ha subordinato a tal principio i gradi differenti d'ingegno e i caratteri dei popoli, che infatti raramente si vedono cambiare. È per questo che i negri sono gli schiavi degli altri uomini. Li si comprano, come bestie, sulle coste dell'Africa, e, trapiantati in grandi quantità nelle nostre colonie d'America, vi servono un piccolo numero d'Europei. L'esperienza c'insegna anche quale superiorità gli Europei abbiano sugli indigeni americani, che, battuti facilmente dappertutto, non hanno mai osato di tentare una qualche rivolta, benché fossero piú di mille contro uno[151].

A parte l'ingenuità di quest'ultima osservazione (d'altronde, neppure del tutto corrispondente alla realtà), un buon esempio di quel tipo di ragionamento contro il quale s'era levato Acosta e contro il quale, negli anni in cui Voltaire scriveva, Rousseau lancerà il *Discours sur l'inégalité*. Negli stessi anni, anche Hume si dichiarava propenso a credere i negri naturalmente inferiori ai bianchi: «Non s'è mai avuta una nazione civilizzata, e neppure un qualche individuo eccezionale nel campo dell'azione o della speculazione, che non fossero di pelle bianca»; fra i non-bianchi, «non si trovano ingegnose manifatture, non arti, non scienze»; e quindi – al contrario di quel che aveva asserito Hobbes – «una differenza cosí uniforme e costante non avrebbe luogo in tanti paesi e in tante epoche, se non fosse stata la natura a produrre una distinzione originaria fra queste razze d'uomini»[152]. Simili atteggiamenti, d'obliterazione della problematica dei condizionamenti socio-culturali, potevano venir espressi, fra l'altro, attraverso

cumbrimiento de Guinea y de las islas occidentales, a cura di D. López-Cañete Quiles, Sevilla 1991, p. 24.

[151] *EM*, cap. 145, II, p. 335. Viene in mente, per contrasto, l'esclamazione di Montaigne: «méchaniques victoires!» Risorgeva spontaneamente, sotto la penna di Voltaire, la teoria stessa della schiavitú per natura: «... Ci si rimprovera questo commercio; ma un popolo che venda i propri figli è ancor piú condannabile di chi li compri. E questo traffico stesso dimostra la nostra superiorità: chi si dia ad un padrone, era nato per averne uno» (*EM*, cap. 197, II, p. 805). Di contro, MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, XV, 5.

[152] Un'aggiunta al saggio *Of National Characters*, nell'ed. 1753-54 degli *Essays Moral, Political and Literary*, a cura di Th. H. Greene e T. H. Grose, London 1882 (anast. 1964), I, p. 252.

l'idea della catena dell'essere[153]; ed è significativo che Voltaire, critico, per il resto, di simile idea, la riecheggi invece quando accenna a delineare una gerarchia fra le razze umane, parlando degli albini dell'Africa centrale in questi termini: «Sono inferiori anche ai negri, quanto a forza del corpo ed a intelligenza, e forse la natura li ha posti, al di sotto dei negri e degli Ottentotti, al di sopra solo delle scimmie, come uno dei gradi che discendono dall'uomo all'animale»[154].

Tutta la ricerca settecentesca del popolo infimo fra i selvaggi, aveva il senso d'una ricerca dell'anello (nella gerarchia statica delle forme) fra le scimmie e gli uomini. Certo, sugli abitanti del Capo di Buona Speranza, nel caso, c'era già una tradizione consolidata. Ad esempio:

> Di tutti i popoli, sono i piú bestiali e ributtanti... Se ci fosse qualche grado intermedio fra l'uomo e le bestie, dovrebbe venire attribuito a loro... La natura si compiace a mettere altrettanta varietà all'interno d'una stessa specie che fra le specie piú diverse[155].

Se ci fosse... salvo che non è lecito ritenere che ci sia. Qui, formalmente, la specie umana è dunque ancora una sola (*una stessa specie*). Invece, nel Settecento, si passerà a parlare di specie diverse. Ad esempio, sempre a proposito degli Ottentotti:

> Non si può dire che siano assolutamente inadatti a venir civilizzati [*to civilization*], giacché si può ben insegnare a delle scimmie a mangiare, bere, riposarsi e vestirsi al modo degli uomini. Ma, fra tutte le specie d'esseri umani scoperte fino ad oggi, appaiono, vista la bassezza naturale del loro spirito, i meno capaci d'arrivare a pensare e ad agire da uomini. Non credo che sarebbe disonorante, per una donna ottentotta, avere per marito un orang-outang[156].

[153] In J.-B. ROBINET, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*... di Paris 1768, sui selvaggi sono i capitoli 106-13, piú uno, il 119, sui Patagonii.

[154] *EM*, cap. 143, II, p. 319. Altrettanto, in un opuscolo tutto permeato dal poligenismo voltairiano, *De l'Amérique et des Américains, ou Observations curieuses du philosophe La Doucer*, Berlin 1771, cap. 2, pp. 14 sg. (sulla questione dell'autore, M. BATAILLON, *L'unité du genre humain du père Acosta au père Clavigero*, in *Mélanges à la mémoire de J. Sarrailh*, Paris 1966, pp. 87 sg.). Recensione, consenziente, nel «Journal encyclopédique», t. 8, Bouillon 1771, pp. 28 sgg.

[155] J. OVINGTON, *A Voyage to Surat in the Year 1689*, a cura di H. C. Rawlinson, Oxford 1929, p. 284.

[156] Cosí E. LONG, *History of Jamaica*, London 1774, II, p. 373 (per la fortuna di questo testo, J. C. GREENE, «Journal of the History of Ideas», 15 (1954), p. 387). Ricca documentazione, presso D. B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, New York 1966 (anche trad. it., Torino 1971), pp. 505 sgg. Piú d'uno studio, recentemente, sulla visione europea degli Ottentotti.

È dirimpetto a queste novità il significato dell'estremismo di Helvétius. Il capitolo intitolato *L'éducation peut tout* s'apriva infatti con queste considerazioni, che un Robertson avrebbe riprese[157]:

> La prova piú forte della potenza dell'educazione, è il rapporto osservato costantemente fra la diversità delle educazioni e la differenza dei risultati. Il selvaggio è infaticabile alla caccia, piú veloce nella corsa che non il civilizzato [*l'homme policé*], perché vi è piú esercitato. Il civilizzato è piú istruito, ha piú idee che non il selvaggio, perché ha in maggior numero sensazioni diversificate ed è piú interessato a paragonarle fra loro. La superiorità dell'uno in agilità e dell'altro nelle conoscenze, è dunque l'effetto della differenza delle loro rispettive educazioni[158].

Questo punto aveva sollecitate subito le riserve da parte di Diderot[159], in quel confronto diretto fra lui ed Helvétius che rimane uno degli episodi piú istruttivi di tutto il Settecento. Diderot protestava, contro il tentativo di mettere fuori causa l'elemento biologico, in quanto principio di differenziazione fra gli uomini, nel senso di un'effettiva disuguaglianza naturale di capacità. Si trattava però, per lui, d'una differenziazione interindividuale («d'un homme à un autre homme»), e non interrazziale; secondo quella che era stata, del resto, la effettiva posizione di un Locke, da Helvétius, quindi, per questo lato travalicata. Nello stesso testo di Locke, si trovava infatti sia l'affermazione che «gli Americani non nascono con una intelligenza inferiore a quella degli Europei, pur essendo vero che non li eguagliano nelle arti e nelle scienze», sia l'affermazione che «l'ineguaglianza naturale rimane anche tra gli uomini educati nello stesso modo», ché «tanto le foreste dell'America quanto le scuole d'Atene e le moderne accademie, producono uomini di capacità differenti»[160]. Anche a non amare la storiografia dei precorrimenti, è difficile, in questo caso, resistere alla tentazione di richiamarsi a quanto sappiamo oggi, su problemi d'altronde tanto gravi.

[157] Cfr. *History*, I, pp. 401 sgg.

[158] *De l'homme*, X, 1, in *OC*, XII, pp. 71 sg.; ed Helvétius non aveva proprio alcuna tenerezza per i selvaggi. Un anti-innatismo oltranzistico è sostenuto anche dal giovane Meiners, nel saggio con cui concorse al premio 1767 dell'Accademia di Berlino, sul tema delle «inclinazioni», che si trova incluso in L. LOCHIUS [il vincitore del premio], *Untersuchung über die Neigungen... Nebst andern dahin einschlagenden Abhandlungen*, Berlin 1769, pp. 187-309, dove da vedere il cap. 8, pp. 278 sgg. In seguito, com'è noto, il Meiners rovescerà la posizione, passando al razzismo.

[159] *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé "L'homme"*, in *OC*, XXIV, pp. 607 sgg.

[160] *Of the Conduct of the Understanding*, §§ 2 e 6, in *Works*, III, pp. 207 e 222. Sull'unità psichica del genere umano, anche *Essay*, IV, XVII, 4.

II.

La società e lo Stato

1. Nella disputa sugli Indiani d'America che si ebbe, in Ispagna, giusto a metà Cinquecento, entrambe le tesi in competizione erano riferite a loro globalmente presi, senza distinzioni fra i popoli diversi. Sepúlveda: «Sono per natura gente servile e barbara», «per la rozzezza dei loro ingegni»[1]; e Las Casas: «per quanto abbiano alcuni costumi di gente non piú che tanto civile [*no tan política*], tuttavia non sono barbari fino a questo punto», e cioè fino al punto per cui ci si potrebbe anche capacitare che si dicesse, con Aristotele[2], che, come è lecito dare la caccia alle fiere, allo stesso modo sarebbe lecito anche fare guerra a loro, per condurli a civiltà [*policia humana*][3]. Invece, soggiungeva Las Casas, è gente che «vive in comunità e in modo civile [*civil*], in grandi villaggi e con grandi edifici, leggi ed arti, signori e governi»; *tienen*, insomma, *bastante policía*[4].

Ognuna delle parti rimandava alla descrizione che riteneva maggiormente esatta, dei nuovi popoli, per la buona ragione che a entrambe era comune la dottrina dell'uomo come *animale politico*, e quindi sui principî non erano in contrasto. Il sostenitore della servitú degli Indiani s'era fatto forte di quel che aveva riferito Oviedo: «genti selvagge e bestiali», dedite a peccati «grandi,

[1] Presso B. DE LAS CASAS, *OC*, X, p. 121 (B. DE LAS CASAS e J. G. DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli Indios*, a cura di S. Di Liso, Bari 2007, è con testo a fronte).

[2] Cfr. *Pol.*, 1256b23-27.

[3] Ma non perciò si potrebbe comunque accettarlo – aveva già detto Las Casas – ché, se si sia costretti a scegliere fra Aristotele e Gesú Cristo, è ovvio a chi vada la preferenza. Al riguardo, aveva scritto, *Apologia*, I, 3, in *OC*, IX, p. 100: «... Valeat Aristoteles!»; e gli editori tralasciano di tradurlo, ma vuol dire: lo si saluti, Aristotele, nel senso di dargli addio [*vale!*], e cioè congedarsene, abbandonarlo, per seguire, invece, il Vangelo.

[4] *OC*, X, 130. E cfr. C. FORTI, *La disputa sulla "guerra giusta" nella conquista spagnola dell'America*, «Critica storica», 28 (1991), pp. 251 sgg. (della stessa, *Letture di Bartolomé de Las Casas: uno specchio della coscienza, e della falsa coscienza, dell'Occidente attraverso quattro secoli*, ivi, 26 (1989), pp. 3 sgg., contributo eccezionale, salvo che per il credito a Todorov).

anzi enormi, e abominevoli»[5]. Il Las Casas replicava da par suo[6]; e contrapponeva la propria *historia* degli Indiani. Di fatto, entrambi generalizzavano al nuovo continente nella sua interezza quanto sapevano sul Messico (Sepúlveda per averlo appreso da Oviedo, e Las Casas per averlo osservato personalmente, come rivendicava contro il gran dotto da tavolino).

Da parte di Las Casas, addirittura un'esaltazione, degli Indiani, in specie per le meraviglie dell'architettura, la bontà delle leggi e la perfetta obbedienza dei cittadini; e, di converso, l'esclusione di quella specie di barbarie – di coloro che, «come fiere selvagge, vivessero nei campi, senza città, senza case, senza Stato [*policía*], senza leggi, senza riti» – che egli prende in considerazione solo per esplicitare come dovrebbero mai essere, gli Indiani, perché avesse ragione Sepúlveda[7]. Da parte di costui, invece: certo, un genere orribile d'idolatria, il culto di cose materiali praticato dagli Indiani, tanto che sarebbe anzi preferibile che non avessero (come pur si riferisce di alcune altre nazioni del Nuovo Mondo, annotava vagamente) alcun'idea di religione; mostruosi, i sacrifici umani, per di piú resi in omaggio al Diavolo in persona; però, che gli Indiani siano destinati alla servitú dalla natura stessa, niente lo rende manifesto quanto le loro istituzioni pubbliche, peggio che barbare, perché, appunto, del tutto servili – dove è evidente la generalizzazione del modello rappresentato dal dispotismo vigente nel Messico. Se vivono in case (altro riferimento implicito al Messico) e hanno una qualche regola di vita in comune, se praticano quel minimo di scambi che è imposto dalla necessità di sopravvivere, ciò testimonia solo che non sono proprio orsi o scimmie, del tutto privi di ragione. Ma, per tutto il resto, altro che immaginare che, prima dell'arrivo dei cristiani, vivessero nell'età dell'oro! Oltre che crudeli, sono poi anche timidi, paurosi di tutto [evidentemente, di fronte agli Spagnoli, e sempre sulla base di Oviedo], e quindi «effemminati»[8].

[5] *Historia general y natural de las Indias* (1535), III, 6, a cura di J. Pérez de Tudela, Madrid 1959, I, p. 67; menzionato da Sepúlveda, presso LAS CASAS, *OC*, X, p. 142.

[6] Procedendo anche a una prima critica delle fonti: nient'altro ci si poteva attendere da chi, come Oviedo, era stato uno dei *Conquistadores* piú efferati (*OC*, X, p. 266; e *Apologia*, I, 4, ivi, IX, p. 110).

[7] Per questo, fuori strada J. L. ABELLAN, *Los origenes españoles del mito del "buen salvaje". Fray Bartolomé de Las Casas y su antropologia utópica*, «Revista de Indias», 36 (1976), pp. 157 sgg.

[8] *Democrates secundus* cit., pp. 35 sgg. (è il contesto in cui gli Indiani d'America sono qualificati come *humunculi*).

2. Sorprendentemente, ci volle poco meno d'un secolo, dopo la scoperta, acché il fenomeno di popoli *selvaggi* s'imponesse agli Europei, e se ne fissasse una nozione specifica, come riferibile ad alcuni soltanto, dei popoli delle Indie Occidentali, distinti dagli altri, sempre barbari, anche questi, però, questi altri, dotati di «bastante policía». Quelle che erano state due tesi contrapposte globalmente, relative a tutti gli Americani, si trasformeranno cosí in caratterizzazioni di due tipi etnografici distinti.

A simile spostamento concorse, naturalmente, un ampliamento d'orizzonte, con relativa documentazione, rispetto all'ottica iberica predominante per larga parte del Cinquecento, centrata sui due grandi Imperi (secondo la rappresentazione che ne davano gli Spagnoli) del Messico e del Perú. Una tale ottica s'era formata molto per tempo, allorché, dalle isole abitate dai Cannibali, ci si era inoltrati nel continente e s'erano scoperte, a cominciare dallo Yucatán, delle città, con anche dei templi, e popolazioni non piú tutte nude, comunque sottomesse a delle leggi e a un potere centrale[9]. Senonché, in seguito – una volta compiuta la conquista del Messico e del Perú – si produsse un nuovo mutamento di prospettiva, soprattutto con gli inizi della colonizzazione francese. I resoconti relativi tornarono a presentare delle culture primitive, non paragonabili a quelle dei due Imperi. A tipo adeguato di quel che si doveva intendere per *selvaggi* poteva essere assunta la «Francia antartica», come per un momento si chiamò quello che poi si sarebbe chiamato Brasile – il Brasile di Thevet, di de Léry e di Montaigne. E ciò, naturalmente, a prescindere dalla questione delle valutazioni: si oscillava dal paragone con le bestie sino alla franca idealizzazione; la quale sorse, nel Cinquecento, proprio in riferimento agli Indiani della zona del Brasile (di contro, era già sorto un mito anche degli Imperi messicano e peruviano, che fu in genere espressione di ideologie conservatrici, nell'idoleggiamento dell'ordine e dell'obbedienza).

La concezione – e la terminologia – che prevarranno, fino al Settecento, trapassando nel senso comune testimoniato dai vocabolari, sono queste: «Tutti i selvaggi sono barbari, ma non tut-

[9] Cfr. P. M. D'ANGHIERA, *De orbe novo decades*, IV [1512], 1, a cura di R. Mazzacane e E. Magioncalda, Genova 2005, I, pp. 456 e 458. E nella lettera del 2 dicembre 1519, 650ª nell'*Opus epistolarum*..., Amstelodami 1670, p. 358a.

ti i barbari sono selvaggi»[10]. E, su che cosa fossero costoro, c'era unanimità: «*selvaggio* si dice di certi popoli che sono soliti vivere in boschi, senza religione, senza leggi, senza abitazioni fisse e piú da bestie che da uomini. Questo s'intende quando si dice: *i popoli selvaggi dell'America, dell'Africa*, ecc.», come reciterà il dizionario dell'Académie française, e ripeteranno stereotipatamente tutti gli altri. E cioè proprio quel genere di barbarie che Las Casas aveva preso in considerazione solo per escludere che fosse pertinente come descrizione degli Indiani americani.

3. Allorché aveva suddistinto i vari significati del termine *barbari*, in vista della disputa di Valladolid, Las Casas aveva lasciata senza esemplificazione la specie rappresentata, teoricamente, da uomini selvaggi [*silvestres*]: è solo una finzione di Sepúlveda e compagni, che tali siano gli abitanti del Nuovo Mondo. E non aveva neppure mancato d'accusare l'avversario di leso aristotelismo, perché nell'*Etica nicomachea*[11] si leggeva che fra gli uomini la bestialità è alquanto rara, questione di casi disgraziati[12]. Successivamente alla disputa – allorché procederà a quel gran quadro etnografico che è l'*Apologética historia* – Las Casas lascerà bensí invariata la classificazione dei barbari, ripetendo pari pari che nel Nuovo Mondo non si trovavano selvaggi[13]; ma, nel frattempo, cioè nel corso dell'opera stessa, aveva pur ammessa l'esistenza di taluni popoli propriamente *salvajes*, in America, perché senza leggi e senza Stato. Invero, li presentava sullo sfondo remoto del quadro, ai margini di quanto era maggiormente noto, e quasi come eccezioni, casi limite. Non senza accumulare spiegazioni e giustificazioni, contemplava infatti il caso di genti che si trovassero a vivere disperse, non in città, e neppure in villaggi, ma vaganti senz'ordine, «come selvaggi»; concludendo: «... se mai se ne trovassero di tali, come se ne sono

[10] Cosí D. BOUHOURS, *Suite des Remarques nouvelles sur la langue française*, Paris 1692, p. 196. Era una distinzione tradizionale in termini morali. Per es., J. C. BECMANN, *Historia orbis terrarum*..., IV, IV, 8, Francofurti ad Oderam 1680, pp. 407 sg.: «Chiamiamo *barbari* gli uomini privi di costumi civili [*politura morum*]», come tanti popoli asiatici, a cominciare dai Turchi; «ma gli stessi, se si mostrino anche del tutto privi d'ogni principio d'umanità, allora li chiamiamo *feri*, o *silvestres*, *wilte*».

[11] 1145a.

[12] *Apologia*, I, 1 e 2, in *OC*, IX, pp. 80, 90, 92 e 94.

[13] Nei capp. 264-67 e nell'*Epilogo*, ivi, VIII, pp. 1576 sgg.

trovate alcune poche sulla costa di quel tratto di terraferma che chiamano *la Florida*»[14].

A parte la dispersione di simile ammissione nel *mare magnum* dell'opera, ben lontano dalla tipizzazione delle diverse specie di barbari, la contraddizione era attenuata col considerarle, queste popolazioni del Nuovo Mondo che ora Las Casas riconosceva come selvagge, sicuramente in grado di pervenire, in un prossimo futuro, a un livello simile a quello già raggiunto da Messicani e Peruviani; perché popolazioni ancora giovani (intendendo pervenute da minor tempo nei luoghi dove ora soggiornavano) e ben disposte a progredire – egli assicurava – solo che si presentassero circostanze propizie. All'uopo, Las Casas passava da Aristotele a Cicerone e a una sequela di poeti latini, che avevano parlato dello stato selvaggio dei primitivi abitanti di luoghi – un po' in tutt'Europa – dipoi ben civilizzati[15]. Con lo sfoggio di cultura pagana, una mossa retoricamente abile, questo riferimento al passato primitivo dei popoli europei stessi, a esorcizzare quello che restava tuttavia un riconoscimento, seppure a mezza bocca[16].

4. Una situazione del tutto difforme si avrà nella grande *Historia natural y moral de las Indias* di José de Acosta (1590)[17].

Vero è che – pienamente dominata, anch'essa, dall'ottica iberica (il Perú fu per Acosta quel che per Las Casas era stato il Messico) –, di uomini privi d'alcuna *policía*, e quindi viventi «bestialmente», vi si parla solo nella prospettiva della protostoria del Perú, attraverso l'evocazione di chi era vissuto primamente su quelle terre, «molto barbari e selvaggi», senza case né leggi né re né religione, anzi addirittura privi della ragione[18]. Per inciso, una simile prospettiva (che ovviamente poi sarà dominante presso un Garcilaso

[14] *Apologética historia sumaria*, cap. 48, ivi, VII, p. 538. Sulla Florida, poi, capp. 206 sgg., pp. 1324 sgg.

[15] *Ibid.*, cap. 47 (*De por qué se hallan hombres silvestres y aislados* [isolati, e cioè senza società]), anticipatamente, quindi.

[16] Neanche questo, invece, nella compilazione cosmografica di JÉRONIMO ROMÁN, *Repúblicas del mundo*, di cui ho visto la riedizione di Salamanca 1595, III, ff. 125*r*-191*v* (*República de los Indios occidentales*), che è un plagio dalla inedita *Apologética historia sumaria* di Las Casas.

[17] Cfr CL. M. BURGALETA, *José de Acosta, His Life and Thought*, Chicago 1999; e ora A. GRAFTON, *José de Acosta. Renaissance Historiography and New World Humanity*, in J. J. MARTIN (a cura di), *The Renaissance World*, New York - London 2007, pp. 166 sgg.

[18] J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias*, I, 25, a cura di F. del Pino-Díaz, Madrid 2008, p. 42.

de la Vega) era stata anche quella di Thomas More, nell'*Utopia*[19]; ché i selvaggi vi erano menzionati solo due volte (e in tutt'e due fuggevolmente): a proposito di come viveva, chi risiedeva nell'isola – «una turba rude ed agreste»[20] –, allorché l'eroe civilizzatore li avrebbe avviati verso un vivere ottimo, e, poi, a proposito di come continuavano a vivere, invece, i popoli vicini, non coinvolti in quell'impresa: gente orrida, agreste, feroce, vagante per selve e monti, sempre a caccia, e con una sola arte, quella di farsi guerra[21].

Tuttavia, se pur continua a mantenere i selvaggi del tutto sullo sfondo del quadro, non perciò Acosta li riduce a un fenomeno di limitate proporzioni; anzi, coglie l'occasione degli accenni al passato selvaggio del Messico e del Perú per avvertire: «Tale è il modo di vivere di *molte* regioni al giorno d'oggi in *molte* parti delle Indie Occidentali» – come nella Florida e nel Brasile, dice anch'egli – e poi, anzi, «nella *maggior parte* di questo Nuovo Mondo»[22], rimandando comunque a ciò che, a questo riguardo, aveva già scritto nel *De procuranda Indorum salute* (1589).

In quest'altro testo, i *selvaggi* comparivano come la piú bassa delle tre specie in cui l'autore proponeva di articolare il genere *barbari*.

La specie piú alta, di coloro che hanno uno Stato [*respublica*] stabile, delle leggi, delle città, dei magistrati, dei commerci e – ciò che è piú importante di tutto – un uso regolare della scrittura. In una tale classe sono da comprendersi, precisava Acosta, i Cinesi, i Giapponesi e in genere, nella maggior parte, le Indie Orientali.

La seconda specie:

> Coloro che, benché non conoscano uso della scrittura, non abbiano leggi scritte, non si applichino a studi filosofici né politici, tuttavia hanno pur magistrati, uno Stato [*respublica*], dei luoghi deputati all'amministrazione pubblica [*politia*], milizie, capi militari, e cerimonie religiose.

Esempi: Peruviani e Messicani, non privi neppure d'una qualche scrittura (i cosiddetti geroglifici), e inoltre quei «regni minori e principati» che si sono trovati retti dai *Caciqui*, o, ancora, i popoli della zona del Cile, che hanno comunque magistrature pubbliche.

Infine, come ultima specie:

[19] Il rapporto di Garcilaso con More è stato notato piú volte, a partire da un cenno, ai suoi tempi, di Menéndez y Pelayo.

[20] The Yale Edition of the *Complete Works* of St. Th. More, New Haven 1965, IV, p. 112 («agreste» è, al solito, riecheggiamento dell'ἄγριος di Aristotele).

[21] *Ibid.*, p. 206.

[22] *Historia natural y moral* cit., VII, 2-3, pp. 234-36.

> Uomini selvaggi [*sylvestres*], simili alle bestie, che a malapena hanno sentimenti umani, senza leggi, senza re, senza magistrati e senza Stato [*respublica*], che cambiano di continuo luogo d'abitazione, o, se l'hanno fisso, allora simile alle spelonche delle fiere o ai recinti delle pecore.

E qui si hanno «infiniti greges», dei quali non è possibile tenere il conto; comunque buon esempio ne sono i Caraibi, i Brasiliani, i Floridani, gli abitanti della zona del Paraguay (oltre che alcuni isolani delle Indie Orientali).

Orbene, i membri della prima classe non sono poi granché lontani da un modo di vivere degno di uomini (se fanno parte anch'essi del genere *barbari*, è in ragione del contenuto religioso assegnato da Acosta – come da un po' tutti, allora[23] – alla nozione di barbarie; tanto scontato, per lui, da lasciarlo implicito). Ai membri della seconda specie, è comune di essere pur essi «guidati, in qualche modo, dalla ragione», anzi in alcuni casi (naturalmente Acosta pensa qui ai suoi Peruviani) si potrebbero anche ammirare i loro Stati, le loro leggi e in generale le loro istituzioni. Il discrimine piú vistoso passa quindi tra questa specie di barbari e i selvaggi veri e propri, che non hanno nulla di quel che hanno gli altri (la serie dei *sine*, nella connotazione di questa classe, corrisponde puntualmente alla serie degli *habent* nella connotazione della precedente), sono «quasi non-uomini», e devono anzitutto essere portati a umanità con la forza («li si devono costringere anche con la violenza ad imparare ad essere uomini»), col trasferirli dalle foreste in città, e con l'obbligarli, anche contro la loro volontà, a entrare in regni[24].

L'alternativa ultima passa dunque tra coloro che vivono sotto un governo, comunque rapportabile a qualcuna delle forme note alla tradizione europea, e gli altri, animali non-politici e perciò quasi bestiali. La teoria dell'uomo come animale politico opera qui doppiamente: non solo nella presentazione della specie *homines sylvestres* in quel modo che si è visto, ma anche nell'inclusione nella seconda classe, accanto a Messicani e Peruviani, di tutti quei gruppi etnici presso i quali si fosse notato il fenomeno dei capi militari o

[23] Cfr. D. CROUZET, *Sur le concept de barbarie au XVI^e siècle*, nel vol. coll. *La conscience européenne au XV^e et au XVI^e siècle...*, Paris 1982, pp. 103 sgg.

[24] Tutto, nel *Proœmium* del *De procuranda Indorum salute* cit., I, pp. 60-68. Lo si ritrova di peso presso A. POSSEVINO, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, nuova ed., Venetiis 1603, IX, 15-25 (I, pp. 446 sgg.); e presso SOLÓRZANO PEREIRA, *De Indiarum jure* cit., II, IX, 9 sgg., e nel di lui successivo *Politica indiana*, I, IX, 25 sgg. (a cura di F. Tomás y Valiente e A. M. Barrero, Madrid 1996, I, pp. 118 sgg.). Di poco posteriore, la classificazione di BOTERO, *Le relationi universali* cit., IV, 3, [t. II], 37 sgg., *Della varietà de' barbari...*, a suo dire indipendente da quella di Acosta.

dei capi-tribú. L'incomprensione dei caratteri fondamentali dell'organizzazione tribale portava quindi a una doppia deformazione: nel senso dell'assimilazione brutale alle istituzioni europee, oppure nel senso della messa ai margini del campo dell'umanità. Ove non si riusciva a ravvisare dei *regna*, o qualcosa di interpretabile in tal senso, la definizione risultava affatto privativa: selvaggi = non *cives*. Quale conseguenza se ne dovesse trarre, tutti l'avevano appreso dalla *Politica* stessa d'Aristotele: chi non facesse parte d'una πόλις, era da considerarsi alla stregua delle bestie. E se un cristiano non poteva essere altrettanto sbrigativo – dopo che il papa stesso aveva solennemente riconosciuto come «veri homines» gli indigeni del Nuovo Mondo[25] –, tuttavia poteva ben ricorrere a una di quelle formule verbali, del tipo *feris similes*, che effettivamente si ritrovano di continuo, nei testi sui selvaggi, dal Cinquecento al Settecento. Quanto alla ulteriore conseguenza pratica, anche questa indicata nel testo antico, vi si ricorse puntualmente, da Acosta – «A questa specie di barbari si riferiva Aristotele allorché disse che potevano venir catturati come si fa con gli animali e domati con la forza»[26] – fino al Grozio[27].

Teoricamente, non è quindi mutato nulla, rispetto alle posizioni di Las Casas e Sepúlveda. Quel che si ha ora, è il passaggio, dalla contrapposizione delle due *tesi* sui barbari-selvaggi, alla giustapposizione di due *specie* distinte di barbari; ma rimane identica l'alternativa, implicata dalla teoria.

5. A romperla, non servivano certo, di per sé, le descrizioni contenute nelle relazioni dei viaggiatori. Esse continuavano a riprodurre indefinitamente il contrasto che già si era palesato subito con i testi che erano stati messi in circolazione sotto i nomi, rispettivamente, di Colombo e di Vespucci – inauguratori dei due paradigmi alternativi che sugli Indiani d'America arriveranno al Settecento. Mentre nel *Mundus Novus* vespucciano si trovava che «vivono insieme senza re, senza che alcuno li comandi, e ognuno

[25] Per gli intricati contorni della bolla *Sublimis Deus*, del 1537, dimenticato, ma fondamentale, L. HANKE, *Pope Paul III and the American Indians*, «The Harvard Theological Review», 30 (1937), pp. 65 sgg.

[26] *Proœmium* del *De procuranda Indorum salute* cit., p. 66. E anche, nel corso dell'opera, III, 3 (I, pp. 266-68).

[27] Cfr. *JBP*, III, XX, 40, *An reges et populi bellum recte inferant ob ea quæ contra jus naturæ fiunt...*, dove non manca un rimando al *De procuranda Indorum salute* di Acosta. Ma già, per es., A. GENTILI, *De jure belli libri tres* (1588), Hanoviæ 1612, p. 86.

è padrone di se stesso»[28], invece, proprio appena messo piede nella prima isola, Colombo aveva avuta la preoccupazione di mandare a cercare «se da qualche parte, in quella terra, ci fosse un re e ci fossero delle città», e, se non città, almeno un re i suoi l'avevano pur trovato, del che gli Europei furono subito informati[29]. Era, questo, un movimento spontaneo nel senso dell'immediato riconoscimento di parametri familiari; al quale sarebbe corrisposta simmetricamente la tendenza opposta, a vedere uomini bestiali là dove non si rinvenivano tracce di istituti almeno simili a quelli del Vecchio Mondo. Ma, intanto, per procedere all'assimilazione appariva sufficiente una banale operazione di traduzione linguistica: «nella loro lingua, chiamano *Caciche* quello che noi chiamiamo *re*»[30]. E cosí costantemente, in tutte le relazioni, di fronte ai capi-tribú. Via via che i viaggiatori entravano in contatto con i diversi popoli, la formula era sempre la stessa: «Ubbidiscono ai loro re, che loro chiamano *Sagami*», diceva, per esempio, Jan de Laet, d'alcuni popoli dell'America del Nord[31]; e lo ripeteva per tanti altri, in quella rassegna enciclopedica di tutti i popoli del Nuovo Mondo, che, a sua volta alquanto influente, presentava l'adozione in grande, a distanza di pochi decenni, dello schema di classificazione che era stato formulato da Acosta. Ognuno dei tanti capitoli dell'opera illustrava un popolo diverso, ma ciascuno di essi – a parte il Perú e il Messico – era presentato *o* come dotato di «una qualche forma di reggimento politico [*politicum regimen*]», ben con dei re, seppur non granché potenti, ecc., *o* nell'altro modo: «vivono senza, fra di loro, alcun governo politico, piú a modo di bestie che di uomini», «vivono senza alcuna legge, alcun istituto politico, al modo delle bestie», e cosí via[32].

Semmai, il campo di questi veri e propri *homines sylvestres*, se pur ancora relativamente vasto, già in un de Laet appare però piú ristretto di quanto non fosse stato in Acosta. Per esempio, proprio

[28] Nel *Mundus Novus*, in L. FORMISANO e C. MASETTI (a cura di), *America sive Mundus Novus. Le lettere a stampa attribuite ad Amerigo Vespucci*, Roma 2007, II, p. 156.

[29] Nel *De insulis nuper in mari Indico inventis* (1493), in C. COLOMBO, *La lettera della scoperta*, a cura di L. Formisano, Napoli 1992, pp. 148 e 156. Ora, ottimo J. MOEBUS, *Über die Bestimmung des Wilden und die Entwicklung des Verwertungsstandpunkts bei Kolumbus*, «Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften», 15 (1973), pp. 273 sgg. Quella dei «re» fu la prima notizia che forní anche P. M. d'Anghiera, nella lettera del 13 settembre 1493, 133ª nell'*Opus epistolarum* cit., p. 74a.

[30] Cosí OVIEDO, *Historia* cit., II, 6 (I, p. 27).

[31] *Novus orbis* cit., p. 53.

[32] *Ibid.*, pp. 34 e 47; ecc.

a proposito degli abitanti della Florida – allorché Grozio tornerà a presentarli come viventi «senza governo [*imperium*] comune» – il de Laet ribatterà: «Anche se di taluni popoli dell'America sí, tuttavia questo non lo si può dire né di quelli della Florida né di moltissimi altri», ché sono molti gli Indiani presso i quali è ormai accertata «una qualche forma comune di governo [*imperium*] politico»[33]. E non c'è dubbio che, in un caso come questo, la documentazione empirica piú aggiornata sembrasse suffragare l'asserzione. Il capitolo in cui, nella sua opera enciclopedica, il de Laet illustrava come gli abitanti della Florida ubbidissero a dei re, recava esplicita già nel titolo l'indicazione della fonte delle notizie fornite: *Regimen politicum Floridanorum ex Laudonerio*[34], ossia in base all'*Histoire notable de la Floride* del capitano René de Laudonnière[35].

6. Certo, in alcuni casi era solo questione di mala informazione, o – al solito – di sbrigativa generalizzazione, di quanto letto sul Perú o sul Messico, a tutto quanto il continente. Scriveva ad esempio Traiano Boccalini che «in tanto Mondo nuovo che si è scoperto, non si è trovato Stato alcuno libero, ma sí bene monarchi assolutissimi e proiettissima [= massima] servitú, talmente che molti popoli si sono trovati che hanno adorato il prencipe loro come dio» (dove è evidente la generalizzazione del caso peruviano); cosicché colui stesso che accompagnava il testo del Boccalini con le proprie chiose si sentiva costretto a intervenire: «Quantunque *ecc.*, dico che nel Brasile, dove sono stato quattro anni, il re aveva una autorità tanto limitata che piú tosto pareva membro che capo dello Stato. Negli altri paesi dell'America, erano i prencipi poco maggiori delli loro sudditi»[36]. Ma, nell'insieme, non erano affatto frequenti casi come questo, o quello d'uno storico inglese che, all'inizio del Seicento, aveva contestato, non già che l'uomo fosse un animale naturalmente politico, bensí che lo si potesse provare con l'argomento che non si sarebbe mai rintracciato, né in antico

[33] J. DE LAET, *Notæ ad dissertationem Hugonis Grotii De origine gentium americanarum et Observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimæ illius quæstionis*, Amstelodami 1643, pp. 53 e 55. La *Septima observatio*, pp. 196 sgg., presenta, in termini classificatori, un quadro socio-politico complessivo del Nuovo Mondo.

[34] *Novus orbis* cit., p. 218.

[35] Paris 1586 (ora in S. LUSSAGNET (a cura di), *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, II, Paris 1958, pp. 27 sgg.), nella quale si parla continuamente dei *rois* indiani.

[36] T. BOCCALINI, *La bilancia politica*, parte 1ª (con gli avvertimenti di Louis Du May) Castellana [= Genève] 1678, p. 181.

né con le scoperte piú recenti, alcun popolo privo completamente d'un qualche governo. Di fatto, ciò è semplicemente falso, replicava; perché basta aprire un Leone l'Africano (l'avventuroso musulmano spagnolo autore d'una *Cosmografia dell'Africa*, pubblicata dal Ramusio a metà Cinquecento, e poi diffusasi in tutte le altre lingue) per trovare descritti alquanti popoli in una simile condizione. La spiegazione di come possibile, era poi la solita: non soltanto in singoli uomini, ma anche in popoli interi, avviene che le cattive abitudini giungano a spossessare la natura e prenderne il posto[37].

Via via che le relazioni di viaggio si succedevano, la migliore conoscenza della vita dei diversi popoli – in particolare, l'individuazione dell'esistenza di capi militari e tribali, che prima o dopo non poteva mancare – portava puntualmente alla dislocazione d'un sempre maggior numero nella classe delle genti in qualche modo *politiche*. Nel resoconto della Virginia di Thomas Hariot si parlava già dei loro *Weroans*, «ovvero capi, o re»[38]; ma ecco quel che si legge nella relazione successiva, d'un viaggiatore colonizzatore:

> Benché la gente del luogo sia molto barbara, tuttavia fra di loro hanno un governo tale che, per come i magistrati comandano bene, e per come il popolo è sottomesso ed obbedisce, eccelle su molti di quei paesi che sarebbero considerati civili [*civil*]. La forma del loro Stato [*Commonwealth*] è il governo monarchico; ed uno, come un imperatore, domina su molti altri re o governatori[39].

Furono dunque i viaggiatori, e cioè i testimoni oculari, a diffondere presentazioni grossolanamente politiche dei selvaggi. A recepirle, i dotti europei erano indotti dallo scrupolo stesso della documentazione diretta presso coloro che avevano viste con i loro occhi le cose del Nuovo Mondo. Cosí, nel corso del Sei-Settecento, il continente americano si arricchí sempre piú di regni e di repubbliche, con la prospettiva che infine la connotazione che pur permaneva nei vocabolari, alla voce *Selvaggi*, risultasse pressoché priva di significativi denotati reali, esibibili come esempi. Ovvero, si ritornava, per piú lungo cammino, attraverso l'abbondanza delle descrizioni, alla situazione del primo Cinquecento, quando,

[37] J. HAYWARD, *An Answer to a Conference concerning Succession*, London 1603 (anast. 1975), cap. 1, ff. B sg.

[38] Cfr. HARIOT, *A Brief and True Report* cit., p. 25. Esaustivo, J. W. SHIRLEY, *Thomas Harriot*, Oxford 1983.

[39] J. SMITH, *A Map of Virginia...* (1612), cap. *Of the Manner of the Virginians Government*, in ID., *Complete Works* cit., I, p. 173, e poi in *The Generall Historie of Virginia...* (1624), ivi, II, pp. 125 sgg. (e 78 sgg., 121 sgg.). Identicamente, W. STRACHEY, *The Historie of Travaile into Virginia Britania* (1612), a cura di L. B. Wright e V. Freund, London 1953, p. 77.

come sappiamo, di selvaggi veri e propri s'era parlato, da parte degli Spagnoli, solo come di casi limite, malnoti, ai margini delle zone esplorate fino ad allora, e, queste, tutte variamente *politiche*.

7. Il presupposto era nella classificazione stessa di Acosta, per l'accoppiamento, nella sua seconda specie di barbari, insieme al Messico e al Perú, di tutti quei «regni» e «principati», che cosí egli chiamava per averli trovati retti da dei *Caciqui*, o analoghi.

Vero è che era talmente implausibile, simile accoppiamento, che Acosta stesso aveva dovuto correggersi, nella *Historia*, passando a una tripartizione dei popoli d'America, col dividere in due quella che nel *De procuranda Indorum salute* era la seconda specie di barbari, e previa esclusione di quella che ivi era stata la prima, infatti non attinente al Nuovo Mondo. Era bensí solo un accenno, disperso nella grande opera[40]; ma se ne approprierà chi a sua volta procederà, a quasi un secolo di distanza, a riclassificare i barbari del Nuovo Mondo, come Georg Horn[41].

Delle classi in cui questi li distribuiva, la piú alta comprendeva Peruviani e Messicani, messi a sé («la specie di coloro che sono governati da re veri e propri, godono di ricchezze, si segnalano per civiltà [*cultu*], leggi e religione»). Di mezzo, i popoli – organizzati in regni – che abbiano dei condottieri, delle leggi, un diritto civile, una religione; e di costoro, diceva Horn, «la parte di gran lunga maggiore s'estende per la Nuova Francia, il Nuovo Belgio, la Florida e tutto il continente meridionale, dove si distinguono i Cileni». Anche in questo caso i selvaggi veri e propri comparivano nella terza classe. La caratterizzazione era la solita: senza leggi né governo, rozzi e incivili, vagano per montagne e deserti, liberi e indipendenti, vivono in maniera adatta piú a bestie che non a uomini; e invece l'esemplificazione si riduceva alla menzione dei nomi di tre popoli, che sarebbero risultati alquanto oscuri anche allora, agli esperti di relazioni di viaggio.

[40] Cfr. *Historia natural y moral* cit., VI, 19, p. 219: «Si ha da sapere che tra gli Indiani ci sono governi e modi di vita di tre generi. Il primo, e migliore, è stato di regni, o monarchie, come fu per i Peruviani e per i Messicani... Il secondo, di comunità che si governano... attraverso consigli di piú persone. Queste, in tempi di guerra, eleggono un capitano a cui obbedisce tutt'intera la nazione... Il terzo genere di governo è completamente barbaro, ed è quello degli Indiani privi tanto di re quanto di consigli, che errano in branchi come fiere e selvaggi».

[41] Cfr. *Arca Noæ, sive Historia imperiorum et regnorum a condito orbe ad nostra tempora*, Lugduni Batav. - Roterodami 1666, pp. 457 sg.

Della classificazione di Acosta, quest'altra manteneva dunque il criterio: l'esistenza, o meno, d'una qualche forma di *respublica*, per distinguere fra la seconda e la terza specie. E, anche in questo caso, il punto non era il riconoscimento d'una qualche organizzazione sociale presso gli appartenenti alla seconda specie, bensí l'interpretazione di essa come un'organizzazione *politica*, e, correlatamente, l'esclusione d'ogni forma d'organizzazione sociale quanto alla terza specie. La conseguenza, la conosciamo: la progressiva restrizione dell'estensione d'essa terza specie. In Horn, la terza specie corrisponde perfettamente a quella che anche in Acosta era stata la terza specie di barbari; ma solo quanto al contenuto descrittivo: quanto invece al campo di riferimento, la riduzione è piú che drastica. Ora si esibiscono solo quei tre popoli oscuri, là dove Acosta aveva esclamato: «Invero non ci se la fa neanche, a dire quanti popoli, quante regioni, del Nuovo Mondo, contenga la terza ed infima classe di barbari». E mentre Acosta aveva riportati a questa specie anche moltissimi popoli non ancora conosciuti, nel Nuovo Mondo, ma la cui esistenza egli diceva risaputa con certezza, ora Horn sposta l'intero continente meridionale, come s'è letto, nella classe delle genti *politiche*; vi sposta, naturalmente, gli abitanti della Florida, e anche di quella «Nouvelle France» che nel corso del Seicento, e fino a buona parte del Settecento, rappresentò il caso tipico, esemplare, di vita selvaggia, come nel Cinquecento era stato il Brasile, e nel tardo Settecento sarà la Polinesia.

La Nuova Francia – ovvero l'organizzazione gentilizia nella sua forma classica. Ed ecco ora invece la *gens*, o la tribú composta di piú *gentes*, trasformata in *regnum*. In contrasto anche con alcuni dei resoconti che diffondevano notizie dalle quali emergeva chiaramente l'assenza d'un potere coattivo interno. Da Champlain a Sagard s'era avuta una significativa insistenza sulla forma consiliare delle deliberazioni su argomenti che interessassero l'intera comunità; correlativamente, il rilievo negativo: «Non hanno dei capi che comandino in maniera assoluta, e invece rendono onore ai piú vecchi e valorosi»[42]. E altrettali informazioni si trovavano nelle prime relazioni dei Gesuiti: «mancano di leggi e di magistrature», in quanto «hanno sí dei *Sagami*, ovvero condottieri in guerra», «ma il loro potere [*imperium*] è quanto mai precario, anche ammettendo che si possa parlare di *imperium* là dove non c'è

[42] S. CHAMPLAIN, *Les voyages...*, a cura di H. Deschamps, Paris 1951, pp. 238 sg.

alcun obbligo d'obbedienza. In realtà, sono indotti a seguire quei *Sagami* dalla consuetudine, oppure dall'affinità di parentela, ma non anche dall'autorità certa d'un qualsivoglia potere [*potentia*]»[43].

8. Per la verità, anche i gesuiti, in prosieguo di tempo, si diedero a ritrovare una qualche *police* presso i loro Uroni, per togliergli la macchia di quella che a occhi europei sarebbe apparsa quale anarchia, ovvero per rendere credibile come all'interno delle tribú canadesi si riscontrassero rapporti comunitari. Cosí, seppur non si poteva certo metterli alla pari dei Cinesi, dei Giapponesi e di altri popoli «perfettamente *civilisés*» – dichiarava il piú prestigioso dei gesuiti della Nuova Francia, il padre Jean de Brébeuf –, ben si poteva «trarli fuori dalla condizione animalesca in cui sono stati ridotti nell'opinione di taluni», facendo vedere come anche fra loro ci sia qualche forma di vita politica [*politique et civile*, in endiadi][44]; ove s'avverte la preoccupazione per l'opinione pubblica europea.

Al volgere del secolo, in tutt'intero il prestigioso *Giro del mondo* dell'italiano Gemelli Careri, di uomini «silvestri» s'incontreranno solo quelli d'un piccolo popolo di montagna, non domato mai dagli Spagnoli, nel territorio del Messico: questi sí, vivono «senza coltivare terra, senza religione, senza alcun ordine di governo e senza vestimenta», e, insomma, «disordinatamente da bruti»; ma basterà anche spostarsi di poco, nella stessa zona, e un altro piccolo popolo, sperduto, sarà invece di uomini, anche loro, «piú politici e sociabili»[45] (bel gallicismo, quest'ultimo).

Alla fine, nel maggior prodotto etnologico della prima metà del XVIII secolo, come fu l'opera del Lafitau (che, fra l'altro, era stato anch'egli missionario nella Nuova Francia), il punto meno originale si troverà proprio nel capitolo *Du gouvernement politique*:

> Dopo che s'è detto che non avevano alcun sentimento religioso, l'altra ingiustizia, non minore, che s'è fatta ai selvaggi d'America, è stata di farli passare per dei barbari senza leggi e senza Stato [*police*]. Invece, ogni popolo vi ha la sua forma di governo. Presso alcuni, si trova lo Stato monarchico nella

[43] P. Biard, S.J., relazione del 1612, in CAMPEAU (a cura di), *Monumenta* cit., I, p. 212. Cfr. anche, per es., F. G. BRESSANI, *Breve relatione d'alcune missioni de' PP. della Compagnia di Giesú nella Nuova Francia* (1653), ivi, VIII, pp. 420 sgg.

[44] J. DE BRÉBEUF, *Relation de ce qui s'est passé dans le Pays des Hurons en l'année 1636*, ivi, III, p. 371. E ciò in contrasto con quel che era stato sostenuto, ad es., nella relazione sul 1634 del padre P. Le Jeune.

[45] G. F. GEMELLI CARERI, *Giro del mondo*, parte VI (sulla Nuova Spagna), cap. 37, Napoli 1700, VI, pp. 37 sg. (la lussuosa ed. del *Giro* a cura di C. Carlino, Catanzaro 1993, è antologizzata di molto).

sua perfezione... E poi mi sembra alquanto esteso, in America, anche lo Stato oligarchico ed aristocratico[46].

Anche se nel corso dell'opera questa presentazione iniziale sarebbe stata sostanzialmente corretta[47], tuttavia rimane che ad essa era affidata la prospettiva complessiva, onde le tradizionali classificazioni delle varie forme di governo si presentavano ora in una formulazione davvero cosmopolitica. Tant'è che, nella presentazione dell'opera sul periodico dei confratelli gesuiti, i «Mémoires...» di Trévoux[48], si calcava la mano:

È il punto su cui si è piú prevenuti a sfavore degli abitanti del Nuovo Mondo; perché non s'è tralasciato d'accordargli una qualche idea, per quanto falsa, d'una divinità e d'una religione, ma per il resto li si sono fatti vivere in una indipendenza completa, in una libertà molto piú che repubblicana. Però sarebbe bastata la ragione a far rifiutare una simile idea, in attesa che fossero i fatti a dimostrarne la falsità: per poco che si ragioni, si vede bene che vivere in società e non avere alcun governo è una contraddizione che l'umanità non saprebbe tollerare in alcun modo.

Sembrava che, compiutasi la parabola, il Nuovo Mondo venisse a rispecchiarsi nel Vecchio, confermandone i parametri euristici e assiologici. E tutto ciò – come già spesso nel passato – da parte di chi voleva smentire quell'altra forma d'etnocentrismo che portava, come s'è letto, all'assimilazione alle bestie.

9. La stessa situazione si riscontra anche in altri ambienti. Scriveva per esempio un celebre giurista, a conferma della sua deduzione della naturalità della società politica:

Che oggi non si trovi quasi alcun popolo cosí barbaro che non vi si dia una qualche parvenza, almeno, di Stato politico, è testimone chi ha percorso terre una volta sconosciute, tanto nel Nord Europa quanto in America, ed ha visto che in esse la maggior parte dei popoli o ubbidiscono ad un re o decidono delle faccende d'interesse comune con assemblee pubbliche; ché quanto taluni raccontano in contrario, dei Cafri, di quelli del Caucaso, od anche di taluni abitanti delle isole in America, è raffazzonato in modo tale che si vede bene che riferiscono molto superficialmente, solo in base al sospetto che non ci sia alcun governo [*imperium*] dove non abbiano visto regge, guardie del corpo e palazzi.

[46] J.-F. LAFITAU, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris 1724, I, p. 456.

[47] Cfr. *ibid.*, p. 473, a proposito dei capi-tribú: «Non sembra che il loro potere abbia alcunché d'assoluto, né che abbiano alcuno strumento di coazione per farsi obbedire in caso di resistenza», ecc.

[48] 1724, art. 106, pp. 2003 sg.

Nella forma d'una polemica anti-etnocentrica, si veniva cosí a riconfermarla in pieno, la teoria dell'uomo come animale politico, col conforto del riscontro empirico; sí che i selvaggi, per come continuavano a definirli i Vocabolari, apparivano frutto d'osservazioni superficiali. E si tendeva a coinvolgere sotto la stessa critica anche le testimonianze antiche su popolazioni senza Stato: «... Temo che sia altrettanto falso quel che degli Aborigeni e dei Getuli riferisce Sallustio; dei Numidi, Strabone; dei Bebrici, Valerio Flacco; dei Troglodíti, Plinio; dei Siciliani, Omero»[49]. Ancora un secolo, e si avrà l'esito ultimo: giungeranno i reazionari della Restaurazione, a impadronirsi d'un siffatto argomento. Nella prima pagina della *Restaurazione della scienza politica*, per negare che possa mai darsi società senza Stato, von Haller dirà che «dappertutto, sui continenti come nelle piú lontane isole dei mari del Sud... presso le nazioni piú selvagge come presso i popoli piú civili, incontriamo principati o repubbliche, sotto diverse denominazioni», e che «la natura, o ciò che si chiama la costituzione, degli Stati formati dai selvaggi, coincide completamente, nell'essenziale, con quella dei nostri Stati».

10. Parallelamente, nel Seicento, si ha però una linea di pensiero in direzione opposta, rappresentata da alcuni dei maggiori filosofi dell'epoca; e su di questa si troveranno poi anche Vico e Rousseau. È qui che si incontra la maggiore scoperta che il pensiero moderno abbia compiuta per una scienza del mondo umano: la dissociazione fra Stato e società. Certamente, questa scoperta – senza della quale non sarebbe mai potuta sorgere, poi, alcuna sociologia, né l'economia sarebbe stata quello che invece sarà nel Settecento – avvenne anche in diretto riferimento al presente europeo d'allora, in quel senso che verrà poi canonizzato dallo Hegel con l'articolazione fra «società civile» e Stato politico[50]; ma si affermò pure sul confronto tra civilizzati e selvaggi.

La formulazione piú icastica s'incontra presso Leibniz: «omnem

[49] Il tutto, presso J. G. HEINECCIUS, *Elementa juris naturæ et gentium*, Halæ 1738, pp. 439 sg.

[50] Cfr. A. VON UNRUH, *Dogmenhistorische Untersuchungen über den Gegensatz von Staat und Gesellschaft vor Hegel*, Leipzig 1928 (notevole lo spazio dato agli Italiani del Settecento); G. GURVITCH, *L'idée du droit social*, Paris 1932, pp. 171 sgg.; E. ANGERMANN, *Das Auseinandertreten von "Staat" und "Gesellschaft" im Denken des 18. Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Politik», n. s., 10 (1963), pp. 89 sgg., poi in E.-W. BÖCKENFÖRDE (a cura di), *Staat und Gesellschaft*, Darmstadt 1976, pp. 109 sgg.

civitatem esse societatem, sed non contra»[51]; ma dipoi egli additerà come caso esemplare proprio i popoli selvaggi d'America. E – se allora la dissociazione fra Stato e società era ormai già stata formulata ed elaborata, da Pufendorf e da Locke – in compenso i pur ormai tardi interventi leibniziani sui selvaggi, presto andati alle stampe, manterranno risonanza per molti decenni, lungo il Settecento.

A Leibniz, dunque, erano state chieste notizie del Lahontan, l'empio barone, autore non solo d'una relazione sull'America settentrionale, ma anche d'un *Dialogue* con un selvaggio, che, data l'audacia, destò grande eco di scandalo, per cui chi scriveva a Leibniz avanzava il sospetto che il tutto fosse una finzione letteraria, nello stile di quei viaggi immaginari tanto in voga nell'epoca, e che *Lahontan* fosse il finto nome di qualche parigino dotto di dottrina libresca. Orbene, Leibniz – che conosceva invece di persona il barone, nel frattempo fuggito in Germania – rispondeva smentendo con energia: verissimo, diceva, l'autore, non finto, come invece Jacques Sadeur (lo pseudonimo sotto il quale era comparsa, nel 1676, *La terre australe connue*, in realtà di Gabriel Foigny); vero, anche il suo viaggio in America, e non finto del tutto neppure il *Dialogue*. A questo punto, Leibniz andava però anche oltre quel che gli era stato domandato:

> ... Ed è inoltre verissimo – ché mi risulta anche per la lettura di molte altre relazioni di viaggio – che gli abitanti della parte dell'America settentrionale colonizzata dalla Francia vivono insieme senza alcuna magistratura e tuttavia in pace, senza inimicizie e lotte, salvo che tra gente di nazioni e lingue diverse.

E commentava:

> Questo, direi quasi, è un miracolo politico, di cui Aristotele non ha avuta conoscenza e Hobbes non s'è reso conto.

Qui Leibniz sfiora il mito (ancor piú, in quel che soggiunge: non risse tra i fanciulli, mirabile pudore in tutti, ecc.). E anche in una seconda lettera, in cui protesta contro il disprezzo per i selvaggi – «è con somma ingiuria che li chiamiamo uomini *ferini*» –, torna a insistere sul richiamo all'esperienza: si tratta d'un insieme di circostanze a cui giustamente non presteremmo fede, se non fosse che ne siamo informati con certezza. E introduce anche un altro tema:

[51] Cfr. *In Severinum de Monzambano* (c. 1668), in G. W. LEIBNIZ, *Politische Schriften*, I (*Sämtliche Schriften und Briefe*, Preußische Akademie der Wissenschaften, serie IV, vol. I), Darmstadt 1931, p. 501.

> Vero si è che i popoli che vivono in società senza governanti non sono angustiati dagli stimoli dell'avidità; e che, mentre sono straordinariamente sensibili a difendere il proprio onore dalle offese, tuttavia non sono tormentati dall'ambizione personale.

Infine, Leibniz riafferma il punto teorico: «ad Aristotele e a tutti gli altri scrittori politici, s'ha da perdonare senz'altro, se non hanno indovinato che da qualche parte sussisteva una situazione siffatta; ma a noi il loro errore dev'essere di ammonimento acché non si prendano per dimostrazioni quelle che pur ci sembrino forti verosimiglianze»[52].

Ancora un'altra volta Leibniz tornerà sull'argomento:

> Gli Irochesi e gli Uroni, selvaggi della Nuova Francia e della Nuova Inghilterra, hanno rovesciati i principî politici troppo universali di Aristotele e di Hobbes. Sono venuti infatti a mostrare... come interi popoli possano vivere senza magistrati e tuttavia non perciò in lotte intestine, e quindi che gli uomini non sono né portati da un loro buon carattere né costretti da una loro cattiveria a fornirsi d'un governo e a rinunciare cosí alla propria libertà[53].

Ben paradossale, di primo acchito, il ripetuto accoppiamento, ad Aristotele, di Hobbes, il grande critico dell'uomo *animale politico*. Come sarà da intendere?

11. A proposito, intanto, del riferimento ad Aristotele, c'è un eccesso di semplificazione, rispetto al processo di formazione dello Stato schizzato all'inizio della *Politica*. Senonché, che l'attestazione di società che non sono *civitates* fosse paragonabile a un miracolo, rispetto alla tradizione, era comunque vero; perché la teoria dell'uomo come πολιτικὸν ζῷον era stata anche ritradotta, nel pensiero scolastico, in una tesi sociologica, per dir cosí[54], la quale poi rimase dominante fino al Seicento. Il capitolo 1 del *De regimine principum*, ad esempio, era sulla doppia necessità, per gli uomini: di vivere insieme a molti altri in società, e, di conseguenza, che fra

[52] Il tutto, in due lettere, del 1710 e 1711, al teologo Fr. W. Bierling, in G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, a cura di C. I. Gerhardt, Berlin 1875 sgg. (anast. 1965), VII, pp. 490 sgg.

[53] *Jugement sur les œuvres de M.r le comte de Shaftesbury* (1712), in P. DESMAIZEAUX (a cura di), *Recueil de diverses pièces sur la philosophie... par M.rs Leibniz, Clarke, Newton et autres autheurs célèbres*, Amsterdam 1720, II, pp. 269 sgg. In LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften* cit., III, pp. 423 sgg.

[54] Cfr. F. BERTELLONI, *Nähe und Distanz zu Aristoteles: die neue Bedeutung von "civitas" im politischen Denken zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues*, in L. CESALLI *et al.* (a cura di), *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine, 1300-1550*, Turnhout 2007, pp. 323 sgg.

di loro vi fosse chi reggesse tale moltitudine. Nella *Summa theologica*[55], Tommaso aveva già chiarito come nello stato d'innocenza non ci sarebbero stati padronanza e servitú, che presuppongono il peccato, ma sí dominio politico [*civile*], perché anche in tale stato gli uomini sarebbero vissuti in società, ma non può darsi alcuna società senza che ci sia qualcuno a dirigerla.

Tanto per non andare troppo lontano, fra Cinque e Seicento la tesi era stata ripresa dagli Scolastici spagnoli, fino al Suárez: «*Primo principio*: l'uomo è un animale sociale [*animal sociale*]... *Secondo principio*: perché funzioni, in una società bisogna che ci sia un potere a cui spetti di governarla... perché altrimenti sarebbe nel massimo disordine»[56]. E allora era stata anche il punto d'appoggio da parte dei difensori degli Indiani d'America: comunità libere e sovrane, le loro, e pienamente legittime, quanto al diritto umano, perché, seppur di infedeli dal punto di vista religioso, organizzate però *politicamente*, nel rispetto cioè della condizione necessaria e sufficiente per l'ordine terreno – aveva sostenuto Las Casas. E aveva aggiunto che poco importava la questione, meramente terminologica, dei nomi con i quali il sovrano venisse indicato: re, o reggitori, *Caciqui* o *Tatoani*, o con qualsivoglia altro nome venissero chiamati[57].

Uscendo dal mondo cattolico, si trova che un Melantone, ad esempio, aveva detto che, come c'è dato dalla natura, e cioè da Dio, l'impulso a vivere in società, cosí lo è anche l'impulso a costituire degli Stati [*imperia*] e a sottomettersi a dei magistrati[58]; e Calvino: necessario in tutte le comunità umane, che ci sia qualche *police*, ché neanche un villaggio può fare a meno d'un qualche governo[59].

12. Del tutto fuorviante, invece, il riferimento a Hobbes, da parte di Leibniz: non è che Hobbes non si fosse accorto del miracolo politico rappresentato dagli Indiani d'America («Hobbio non

[55] I[a], q. 96, a. 4.

[56] F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, III, 1, 3 e 4; a cura di C. Baciero *et al.*, Madrid 2012, V, pp. 9 sg.

[57] *Doce Dudas*, 1, in *OC*, XI/2, pp. 35 sgg.; e anche *Apologética historia sumaria*, cap. 46, ivi, VII, pp. 523 sgg. Ancora a Las Casa ricorrerà, contro Hobbes, ad es. G. F. FINETTI, *De principiis juris naturæ et gentium adversus Hobbesium, Pufendorfium, Thomasium, Wolfium et alios*, Venetiis 1777, V, 1, pp. 156, 159 (tutt'intero il l. V è sullo stato-di-natura).

[58] *Opera omnia*, XVI (= «Corpus Reformatorum» cit., XLIV), col. 424.

[59] *Institution* cit., IV, x, 27, e xi, 1 (IV, pp. 212 e 219).

animadversum...»), bensí che, al riguardo, egli aveva pensato esattamente al contrario di lui, Leibniz.

In Hobbes, la presenza dei selvaggi d'America è tutt'altro che marginale[60]; stante che, dagli *Elements of Law* al *De cive* e al *Leviathan*, li esibisce come esemplificazione fattuale del suo stato-di-natura. D'altronde, basterebbe l'incisione sul frontespizio della 1ª edizione del *De cive*, dove, delle due figure allegoriche, una simboleggiava il Nuovo Mondo, con il contesto, o lo sfondo, conforme, mentre l'altra gli Stati europei, anche qui con contesto adeguato, e conformemente alle convenzioni in uso allora per simboleggiare i continenti[61]. Sotto l'una, la parola *Libertas*, per la libertà naturale degli uomini senza leggi né governi; e, sotto l'altra, *Imperium*, ossia potere assoluto, per la condizione contraria.

Nella formulazione piú matura – cap. 13 del *Leviathan* –, una volta compiuta la deduzione (*inference*) della guerra di tutti contro tutti a partire dalle passioni dell'uomo, si procede a mostrarla «confermata dall'esperienza» (pp. 176, 179). Ora, subito dopo quest'indicazione di cambiamento di registro, si hanno, nel *Leviathan*, i richiami ad atteggiamenti elementari di diffidenza reciproca, come chiunque poteva riscontrare nella piú banale pratica di vita quotidiana; ma con ciò Hobbes segnala la permanenza, anche nel seno degli Stati costituiti, di quelle passioni che inducono al conflitto reciproco. È un appello all'immaginazione, *ad deterrendum*: che cosa mai non accadrebbe, se non esistesse un potere comune a proteggere le persone e i loro averi. Una situazione vera e propria di *bellum omnium*, in assenza dello Stato, ossia un'esperienza ancor meglio corrispondente alla deduzione compiuta precedentemente, è indicata da Hobbes subito dopo, quando replica, non piú a chi contestasse la presenza nell'uomo di quelle tali passioni, ma a chi negasse che uno stato di guerra generale e continuo sia mai esistito come condizione effettiva dell'umanità:

> Credo, sí, che una tale situazione non si sia mai avuta universalmente, su tutt'intero il globo; ma ci sono molti luoghi in cui anche al presente si vive cosí. Infatti, in molte zone dell'America la gente selvaggia che vi abita non ha alcun

[60] Ci voleva A. J. SLAVIN, *The American Principles from More to Locke*, in F. CHIAPPELLI *et al.* (a cura di), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, Berkeley 1976, pp. 150 sgg., per dichiarare fantasioso il luogo del cap. 13 del *Lev.* che vedremo subito.

[61] Meglio di tutti, su ciò, P. MOLONEY, *Hobbes, Savagery, and International Anarchy*, «American Political Science Review», 105 (2011), pp. 189 sgg. Molto nitida anche la riproduzione, a differenza che nell'ed. a cura di Warrender (Oxford 1983), nella Clarendon Edition.

> governo – salvo che di piccole famiglie, la cui concordia si fonda sulla concupiscenza naturale – e vive in quel modo da bruti che ho descritto di sopra[62].

L'assunto centrale – che lo stato di guerra si produce, tra gli Americani, perché sono privi di governi che glielo impediscano – è contornato dunque da una serie di limitazioni. Una generale, di cornice: la dichiarazione che la condizione di guerra continua non sia mai stata estesa contemporaneamente all'intero genere umano; e le altre piú specifiche: la delimitazione etnogeografica *in molte zone dell'America*, onde il Nuovo Mondo appare il campo di riferimento elettivo, ma nello stesso tempo si viene a escludere che il discorso valga per tutto quanto il continente; e, infine, un'eccezione di contenuto propriamente etnografico, com'è il riconoscimento dell'esistenza di *piccole famiglie*, con loro propri particolari *governi*, pur in quelle zone in cui di governi non si trovino altre forme. A conclusione, si ha il richiamo a una presentazione descrittiva della condizione naturale dell'umanità, precedentemente abbozzata.

La limitazione preliminare è, in realtà, semplicemente una riserva cautelare (si noti anche la forma della dichiarazione: «I believe...»), per lasciare impregiudicato il caso rappresentato dalla storia delle origini come narrata nella Bibbia; secondo un procedimento analogo a quello che Hobbes ha già adottato a proposito dell'origine del linguaggio (limitandone l'invenzione da parte degli uomini ai tempi posteriori alla Torre di Babele), e che farà scuola, soprattutto attraverso il Pufendorf[63].

Con la limitazione *in many places of America*, poi, si vengono a escludere i popoli indiani che apparissero materialmente piú progrediti e piú stabilmente organizzati dal punto di vista politico-sociale, come Peruviani e Messicani. Nel cap. 12 del *Leviathan* Hobbes s'era rifatto al caso dell'iniziatore della dinastia Inca: nel contesto che presentava l'impostura religiosa messa in atto dai «primi fondatori e legislatori degli Stati» fra i pagani, dopo Numa Pompilio un altro esempio era fornito dal «primo re e fondatore

[62] *Lev.*, p. 193. Nella versione in latino: «Si dirà che non c'è mai stata una guerra di tutti contro tutti. E che? Caino non uccise forse, per invidia, il fratello Abele, delitto che non avrebbe osato compiere se allora fosse esistito un potere comune che lo potesse punire? O non è forse vero che anche oggi si vive cosí in molti luoghi? Vivono cosí, oggi, gli Americani, salvo il fatto che, divisi in piccole famiglie, sono sottomessi alle leggi date dai loro padri, e in queste famiglie la concordia è assicurata solo dalla somiglianza dei desideri» (p. 194). Al riguardo, vedi l'apposita Nota complementare.

[63] Cfr. *JNG*, II, 11, 4; e *passim*, per es., I, 1, 7. Anche qui, «confessiamo», *fatemur*...

del regno del Perú», in quanto diede a credere [*pretended*] che lui e sua moglie fossero «figli del Sole» (pp. 176, 179). Fra i testi che riportavano la notizia, Hobbes avrà conosciuto almeno la grande narrazione, ad opera di Garcilaso de la Vega[64], di come quello Stato si fosse formato sottomettendo delle tribú selvagge (formato «per acquisizione», avrebbe detto Hobbes, perché con la violenza). Gli Indiani assunti a tema nel cap. 13 saranno invece quelli delle Isole o del Brasile o della Florida o della Nuova Francia, e cosí via: gli uomini propriamente *sylvestres* di cui aveva parlato Acosta.

13. La loro presentazione da parte di Hobbes è del tutto analoga a quella che ne schizzerà un Arnauld, mettiamo, quarant'anni dopo: «In qualche luogo, come nel Perú e nel Messico, c'era una qualche forma d'organizzazione statale [*police*] e di governo; ma non ce n'era alcuna in molti altri luoghi. Ogni famiglia viveva sovrana ed indipendente»[65]. Secondo un uso tradizionale, d'origine antica, con «famiglie» s'intendeva qualcosa come tribú, o *gentes*, o (direbbe un antropologo d'oggi) gruppi di sangue. E Hobbes l'ha sempre ripetuto, che qui erano le origini: «gli inizi d'ogni autorità, fra gli uomini, sono stati nelle famiglie». Per legge di natura, infatti, il padre era signore assoluto; stabiliva lui le norme che voleva; era giudice nelle controversie. Inoltre, veniva a possedere la terra su cui si stabilisse: per il diritto del primo occupante, se priva d'abitanti, o per il diritto di guerra, se l'avesse conquistata con una vittoria; e, in quest'ultimo caso, i nemici catturati diventavano suoi servi, cosí come chi venisse ad assoggettarsi per ritrarne protezione. Tutto ciò – concludeva Hobbes – è in accordo, non soltanto con la legge di natura, ma anche con la pratica dell'umanità «come attestata nella storia, sia sacra sia profana»[66].

Si risale, al solito, fino alla *Politica* d'Aristotele[67], allorché era evocato «il modo in cui si viveva in antico»: le famiglie, οἰκίαι[68],

[64] Il quale, fra l'altro, s'era diffuso alquanto sull'impostura messa in atto da Manco Capac.

[65] *Seconde dénonciation de la nouvelle hérésie du péché philosophique* (1690), art. 12, in A. ARNAULD, *Œuvres*, Paris-Lausanne 1775 sgg., XXXI, p. 111.

[66] *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England* (1665), in *EW*, VI, p. 147. Nel seguito, p. 153, sugli antichi Germani, «gente selvaggia e pagana», quali esempio della «maggior parte dei popoli, prima che avessero delle leggi scritte». Nella Clarendon Edition of the *Works* of Th. H., XI, a cura di A. Cromartie, Oxford 2005, pp. 134 sg. e 139 sg.

[67] 1252b.

[68] «Con οἶκος in greco e *domus* in latino, cosí come col francese *maison*, si deve intendere, non già le pareti e i tetti d'un edificio, bensí una *famiglia*» (L. Le Roy).

erano disperse, e su ognuna governava il piú anziano, com'era testimoniato nell'*Odissea*, con la presentazione del modo di vivere dei Ciclopi[69]. A sua volta, riportando tale luogo d'Omero, Platone li aveva detti, i Ciclopi, πατρονομούμενοι[70]; e questo è il «legibus paternis subditi» nel passo sugli Americani nella versione latina del *Leviatano* (p. 195, r. 18). Alle spalle di Hobbes, l'uso era presente nei maggiori filosofi politici dell'ultimo secolo. Grozio, infatti, aveva parlato d'un modo di vivere originario dell'umanità, noto non solo dalla preistoria del Vecchio Mondo, prima dell'istituzione degli Stati – per il che si rifaceva anche al «Cyclopum mos» – ma quale «tuttora vige in quei luoghi in cui gli uomini vivono distribuiti in famiglie, e non in Stati»[71]. E, a proposito di Ciclopi, il commentatore per eccellenza delle *Metamorfosi* d'Ovidio, nel 1632, George Sandys:

> Era gente selvaggia... insocievole e feroce con gli stranieri. Il che non stupisce di certo, essendo senza leggi, non soggetti ad alcun governo, ad alcun legame sociale... senza di che non si regge alcuno Stato. Poiché l'uomo è una creatura sociale e politica, gente come i Ciclopi ha da essere annoverata fra le bestie insocievoli, senza leggi, e senza civiltà [*civility*][72].

Da parte sua, già Bodin aveva anche precisato i luoghi dove andare a trovarla modernamente, gente simile:

> A quel modo che le fondamenta d'un edificio possono sussistere da sole prima che siano alzate le pareti e senza che ci sia ancora il tetto, altrettanto anche la famiglia sussiste di per se stessa senza lo Stato e il padre-di-famiglia può esercitare per proprio diritto un comando supremo sui suoi discendenti e non dipendere da un potere altrui; come si riferisce che nelle regioni della Mauritania e dell'America si danno numerosissime famiglie di tal sorta[73].

[69] Nella trad. di Hobbes, vol. XXV della Clarendon Edition, a cura di E. Nelson, 1, Oxford 2008, p. 114: «... Then to the Land of Cyclopses we row, | Men proud and lawless, that relye for food | Upon the Sky, and neither plant nor plow; | ... | They have no Courtes or Councel, nor of Right. | ... | Each man gives Law to his own Wife and Brood. | Nor do they much for one another care».

[70] *Leges*, 680 e.

[71] *JBP*, II, xx, 40, § 4. Ispirato piú a Grozio che non a Hobbes sembra l'accenno che si trova nel ms clandestino *Cymbalum mundi, sive Symbolum sapientiæ* (Germania, inizio del Settecento), a cura di G. Canziani *et al.*, Milano 2000, ancorché nel cap. *De origine boni et mali ex doctrina Hobbesii, ubi de origine societatum*, p. 280: «Non ci sarebbe stato bisogno di leggi se gli uomini avessero continuato a vivere nella loro condizione primitiva e avessero mantenuta la comunità dei beni. Ne sono esempio talune genti americane, che, senza Stato [*respublica*], senza leggi, s'accontentano di quanto raccolgono, ed hanno solo comunità familiari».

[72] Ad *Metam.*, I, 259.

[73] *Rép.*, I, 6 (I, p. 111). E cfr. M. YARDENI, *Barbares et sauvages: l'anthropologie de Jean Bodin*, negli atti d'un convegno su *J. Bodin*, Angers 1985, II, pp. 461 sgg.

Fra i testi descrittivi, se ne incontrano, relativi agli Indiani d'America, di questo tenore: «Quanto alla loro amministrazione politica [*police*], non hanno alcun magistrato, alcuna città, alcuna forma di Stato [*république*], salvo che sono divisi in famiglie a seconda della consanguineità e quindi delle parentele, e tutta la giurisdizione su di esse è conferita ai piú vecchi, ai quali va il massimo rispetto»[74]. E il Las Casas, quando aveva presentati gli uomini *salvajes* della Florida, aveva avvertito: «Si trovano unite le famiglie imparentate, d'una stessa discendenza. In taluni luoghi, sono retti dai padri o dal piú anziano, e non hanno signore»[75]. Trasparente, l'eco delle «familiæ et propinquitates» di Tacito a proposito dei Germani antichi[76]. Gli è che gli Europei presero atto assai presto, se pur non poco all'ingrosso, della dominanza delle relazioni di parentela fra gli Indiani d'America. Già Montaigne, per esempio, aveva travasata negli *Essais* questa notizia, a proposito dei Caraibi: «Fra di loro, quelli della stessa età si chiamano, generalmente, *fratelli*; chiamano *figli*, quelli d'età inferiore; e i vecchi sono *padri* per tutti gli altri»[77].

Le famiglie, o tribú, di cui parla Hobbes, saranno da intendere come gruppi endogamici, se la loro concordia è presentata come fondata sull'intreccio delle relazioni sessuali: «the concord whereof dependeth on natural lust». Il fenomeno generale dell'endogamia, relativamente al gruppo nel suo complesso, risultava altrettanto chiaro, nelle descrizioni cinque-seicentesche degli Indiani d'America, quanto in genere obliterate le specifiche prescrizioni limitative. Ora, *natural lust* è un termine tecnico, in Hobbes, come tale definito nell'elenco delle passioni nel cap. 6 del *Leviathan* (p. 86): una delle forme dell'amore, in opposizione, da un lato, a quello puramente sociale, la benevolenza, e, da un altro lato, a quello sessuale-sentimentale individualizzato («amore d'un singolo, col desiderio di venir riamato singolarmente»). E se Hobbes presenta un simile accenno di spiegazione di quella concordia che riconosce come elemento d'eccezione nel quadro della sua argomentazione principale, lo fa per prevenire ogni equivoco sul carattere d'un tale fenomeno, dichiarandolo di genere non politico – di

[74] É. PASQUIER, *Sommaire discours des Terres que l'on appelle Neufves*, in ID., *Lettres*, Lyon 1597, f. 83 (nelle *Lettres familières* a cura di D. Thickett, Genève 1974, pp. 58 sg.).

[75] *Apologética historia sumaria*, cap. 206, in *OC*, VIII, p. 1324.

[76] E cfr., ora, i capitoli centrali di CHR. B. KREBS, *A Most Dangerous Book. Tacitus's "Germania" from the Roman Empire to the Third Reich*, New York - London 2011.

[77] *Essais*, I, 30, p. 217.

contro ai patriarcalisti, che, come ad esempio Filmer, ritenevano *politico* già il dominio di Adamo sui suoi figli. Ma anche *concordia* è un termine tecnico, per Hobbes. Quando, nel cap. 17 del *Leviathan*, procede a una caratterizzazione formale dello Stato politico (*Commonwealth*, *civitas*), egli lo dice ben di piú che non *consent or concord*, *consensio aut concordia*, perché «una reale unità in una e medesima persona, costituita tale con un patto» (pp. 260-61). La valenza categoriale, è mostrata dal modo in cui Hobbes rifiuta la presentazione aristotelica di api e formiche quali animali politici: «il loro modo di stare insieme è soltanto consenso [*consent*, *consensio*], e cioè piú volontà sono rivolte ad uno stesso oggetto, senza che si abbia – come invece è necessario nello Stato – una volontà sola»[78]. Il *consentire*, Hobbes lo definisce come «desiderare le stesse cose e rifuggire dalle stesse cose»[79]. E chiama *consent*, *consensio*, anche il rapporto di volontà che fonda il dominio del padre sui figli (pp. 308-9), distinguendolo da quel *covenant*, *pactum*, che invece fonda il potere dello Stato politico, anche nel caso del dominio dispotico, cioè d'uno Stato acquisito per conquista (pp. 312-13).

14. Non appena nomina le famiglie selvagge, Hobbes introduce anche una precisazione quantitativa: *small*, *parvæ*; giacché a far la differenza d'uno Stato da tutti gli altri agglomerati umani non politici, è anzitutto – egli sostiene – d'essere una società *grande*[80]. Correlativamente, una famiglia grande, ammesso che lo fosse davvero molto, sarebbe un *regnum* (un regno patrimoniale)[81]. L'estensione, ovviamente, è pensata in funzione della sicurezza, come condizione d'una forza che scoraggi normalmente eventuali nemici. Al di qua d'un tale limite, si ha invece la guerra permanente; e questo è per Hobbes uno stadio sociologico: in un altro luogo del *Leviathan* (pp. 254, 257) parlerà di «small families» per gli Europei

[78] *De cive*, V, 5.

[79] Col che si spiega la formulazione della versione latina: «e in queste famiglie la concordia è assicurata solo dalla somiglianza dei desideri». Medesimezza, nel caso degli animali; somiglianza, nel caso degli uomini primitivi.

[80] Nel già ricordato cap. 17, Hobbes insisterà sul parametro quantitativo, opponendo la sicurezza garantita dagli Stati all'insicurezza congenita ad ogni *piccolo* gruppo di uomini (pp. 256-57). Quanto all'altra eventualità che Hobbes contempla subito dopo – d'unioni occasionali, e in tal caso anche d'una gran massa di uomini, ma limitatamente a uno scopo definito, per esempio nel caso d'imprese guerresche – è palese l'allusione al fenomeno, regolarmente descritto dai viaggiatori, d'alleanze fra tribú indiane per azioni militari contro altre tribú, salvo lo scioglimento dell'alleanza una volta compiuta l'impresa.

[81] Cfr. *De cive*, VIII, 1, e IX, 10. Ad es., nell'*Essai sur le gouvernement civil* di Fénelon-Ramsay cit., p. 42: «la nation, ou la grande famille».

preistorici, considerandoli come del pari viventi in stato-di-natura. Le «famiglie piccole», poi, sono in opposizione alle «grandi famiglie», di cui nel cap. 10 del *Leviathan* (pp. 144-45) con riferimento ai Germani antichi, ma anche queste prese a modello d'uno stadio prestatuale comune a molti popoli, nella storia (anche fra di esse, il rapporto è di guerra perpetua, e rappresentano quindi un'altra forma dello stato-di-natura).

Entro un orizzonte complessivo di guerra generale, pur àmbiti delimitati di concordia, dunque. Ed è questa limitazione ad avere anche un significato epistemico, implicando uno scarto fra il risultato ottenuto per via di deduzione e il corrispettivo empirico, che ne viene esibito quale verifica, ma che, nel contempo, ne viene esplicato. L'esistenza di famiglie, seppur piccole, ma pur con i loro governi, è un'eccezione, infatti, rispetto alla purezza ipotetica d'uno stato-di-natura ricavato per *inference* con l'operazione astrattiva di considerare gli uomini, dotati delle loro passioni naturali, però senza alcun potere comune superiore. La differenza è fra la conclusione d'un esperimento ideale, operato sulla natura permanente dell'uomo, qualunque sia lo stato sociologico nel quale lo si consideri, e la considerazione, nel frattempo intervenuta, di quelle condizioni fattuali che, se danno una corrispondenza empirica all'ipotesi del conflitto perpetuo fra gli uomini, nel contempo ne limitano l'ambito, lasciando alcune isole di concordia. In Hobbes, l'individualismo attiene alla concezione generale dell'ente naturale uomo; ma, una volta introdotte specifiche condizioni limitative, si avranno situazioni sociali determinate: nel caso, introdotta esclusivamente la condizione delle famiglie, piccole oppure anche grandi, la corrispondenza sarà con lo stadio selvaggio, cioè con lo stato-di-natura com'è rilevabile anteriormente alla formazione della *civitas* (altrimenti, a seconda delle diverse condizioni limitative, s'avranno gli altri casi, relativi a situazioni in cui comunque esistano già Stati storicamente costituitisi: guerre fra Stati sovrani, e guerre civili). Una chiarificazione del pensiero di Hobbes, al riguardo, è fornita dal Pufendorf: «a seconda che fossero piú o meno grandi i raggruppamenti in cui si trovò diviso il genere umano, questo s'avvicinò di meno o di piú ad uno stato *meramente* di natura»[82].

[82] *JNG*, II, II, 4. Ma già Hobbes, con l'espressione «status *mere* naturalis», veniva a indicare il risultato della deduzione compiuta a partire dalle passioni dell'uomo, per es. nel *De cive*, I, 10, e nota *c*.

15. Ma le isole di concordia sono l'eccezione: il filo dell'argomentazione è il tema guerra permanente. A imporsi a Hobbes, in riferimento ai selvaggi, è stato il fenomeno della perpetuità dei conflitti intertribali, come caratteristica maggiore del loro modo di vivere: «in popoli non completamente civilizzati [*civilized*], le molte famiglie, al loro interno numerose, sono vissute in ostilità continua, assalendosi reciprocamente; ma... perché non formavano uno Stato» (p. 372). E già nel *De cive*:

> Non si può negare che lo stato naturale degli uomini, prima che s'unissero in società, fosse di guerra... Ma, per sua natura, un simile stato sarebbe destinato a durare per sempre, dal momento che non potrebbe mai trovar fine con la vittoria di qualcuno dei contendenti, stante l'uguaglianza delle forze... A fornirci un esempio di ciò, ai nostri tempi, sono gli Americani[83].

A questo livello, si può dire che ogni viaggiatore sia una fonte possibile di Hobbes, perché s'erano soffermati tutti, con compiaciuto raccapriccio, su quel fenomeno cosí vistoso, e taluni ne avevano descritte ampiamente le caratteristiche di crudeltà; e non senza l'avvertimento che in tal modo la vita dei selvaggi risultava accompagnata da un'ansia continua, da un permanente sentimento di insicurezza (il «mortis violentæ metus et periculum perpetuum» di cui dice Hobbes). Che «non c'è quasi alcun popolo che non sia in guerra con qualche altro... e cosí accade che sono sempre in una continua paura di venir còlti di sorpresa l'uno dall'altro»[84], lo dicevano tutti. Si va, in questo campo, dalle narrazioni del viaggio stesso di Cortés verso il Messico, e dalle prime relazioni sui popoli del Brasile – come quella del tedesco Staden, narrazione d'una di queste guerre e dei conseguenti riti antropofagi, o come quella famosissima del de Léry, tutte, in inglese, nella grande raccolta dello Hakluyt –, fino alle piú recenti dei gesuiti missionari nella Nuova Francia. Uno di questi ultimi, anzi, nel 1642 sigillava la narrazione delle orribili crudeltà degli Irochesi verso i nemici Algonchini, fatti prigionieri, con una presentazione dell'atto conclusivo in questi termini: «in breve, li fanno arrostire, o bollire, e poi li mangiano... *Homo homini lupus*; l'uomo diventa un lupo nei confronti degli al-

[83] *De cive*, I, 12-13.

[84] Cosí G. SAGARD THÉODAT, *Le grand voyage du pays des Hurons* (1632) [se ne ha anche una trad. it., Milano 1972], I, 17, a cura di R. Ouellet, Québec 1990, p. 243; ID., *Histoire du Canada*, Paris 1636, p. 440.

tri uomini quando si lasci governare dai demòni»[85]. La formula destinata a suscitare tanto scandalo – ma che tutti avevano letta fra gli *Adagia* d'Erasmo[86] – era venuta spontaneamente sotto la penna, l'anno stesso che a Parigi usciva il *De cive*, a un padre sperduto sulla costa del Canada (oppure, chissà, al suo revisore in Europa).

Fra l'altro, per gli Inglesi, ora erano vent'anni, c'era stato il trauma del massacro dei coloni in Virginia (è risaputo il capovolgimento d'atteggiamento che provocò in un Purchas)[87]. E chi ne diede relazione, aveva sostenuto che ci si era sbagliati di grosso a fidarsi di quel che aveva detto Cristoforo Colombo e a non credere, invece, agli Spagnoli – per esempio a Oviedo – e non seguire i loro metodi, illudendosi di poter civilizzare quei selvaggi senza una conquista violenta. L'immagine dei nativi del continente americano, in generale, ne risultava improntata a un risentimento generalizzato; e non mancava neanche l'annotazione, fra l'altro, che loro vivevano dispersi in piccoli gruppi, ciò che era d'ostacolo a qualsiasi *civilitie*, ma ben adatto alle incursioni guerresche a cui in effetti quei selvaggi si danno[88]. (Per inciso, Hobbes stesso era stato socio della Compagnia della Virginia nei due anni precedenti al suo scioglimento)[89].

Ma anche si ha da guardare alla cultura classica, della quale Hobbes era nutrito. Hume dirà che l'idea d'uno stato-di-natura come uno stato di guerra non era stata inventata da Hobbes, perché un Cicerone la dava per certa e riconosciuta da tutti[90], in un passo dall'orazione *pro Sextio*: «Chi mai ignora che un tempo, quando non era ancora stabilita alcuna norma di diritto... gli uomini an-

[85] Cosí B. VIMONT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1642*, in CAMPEAU (a cura di), *Monumenta* cit., V, 465.

[86] È il 70°, con rimando all'*Asin.* di Plauto.

[87] Molto buono, A. T. VAUGHAN, *"Expulsion of the Salvages": English Policy and the Virginia Massacre of 1622*, «The William and Mary Quarterly», s. 3, 35 (1978), pp. 57 sgg.; anche ID., *From the White Man to Redskin. Changing Anglo-American Perceptions of the American Indian*, «American Historical Review», 87 (1982), pp. 917 sgg. Poi, entrambi, in P. CH. HOFFER (a cura di), *Indians and Europeans. Selected Articles on Indian-White Relations in Colonial North America*, New York - London 1988, pp. 233 sgg. e 287 sgg.

[88] WATERHOUSE, *A Declaration* cit., pp. 557 e 561 sg.

[89] Cfr. N. MALCOLM, *Hobbes, Sandys, and the Virginia Company*, «The Historical Journal», 24 (1981), pp. 297 sgg., e ora in ID., *Aspects of Hobbes*, Oxford 2004, pp. 53 sgg. (ma lambiccata la conclusione, sui selvaggi in Hobbes).

[90] *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* cit., III, 1, p. 17. Hume menziona anche una concezione «molto simile», che Platone – dice – aveva tentato di confutare nei libri II, III e IV della *Repubblica*: allusione alla tesi contrattualistica esposta da Glaucone a partire da 358 sgg.

davano vagando dispersi per i campi...?», ecc. Non uscirono da simile stato ferino se non allorché si formarono «quelle associazioni di uomini che dipoi furono chiamate Stati [*civitates*] e quelle concentrazioni d'abitazioni che chiamiamo città [*urbes*]»; ma, «fra quel modo di vivere primitivo, brutale [*immanis*], e quest'altro di ora, civilissimo [*perpolitus*], tutta la differenza è quella che corre fra la violenza e il diritto»[91].

16. A partire dal fenomeno guerra, Hobbes procede alla sua tesi sociologica, sostituendo, alla presenza del Demonio supposta dai cristiani, un'evidenza: l'assenza dello Stato territoriale, del *mortal god*. È ciò a segnare il confine al di qua del quale si trovano i selvaggi: uomini, mossi quindi da quelle passioni che inducono i conflitti reciproci, ma non ancora *cives*, e quindi, in mancanza del «grande artificio», uomini-di-natura. Cosí Hobbes pretende di spiegare, non soltanto le guerre continue fra tribú, ma anche la *feritas* stessa della vita dei selvaggi, la loro miseria: «... e vivono in quel modo da bruti descritto di sopra». Aveva scritto, allora:

> In una simile condizione, non c'è spazio per la laboriosità, perché ne rimarrebbe incerto il frutto. Di conseguenza, non coltivazione della terra, non navigazione, e quindi niente che possa venir importato per mare, non edifici comodi, non strumenti con cui muovere e trasportare cose che richiedano molta forza, non conoscenza della faccia della terra, non calcolo del tempo, nessuna tecnica, non scrittura [*letters*] e non società; ed invece – quel che è peggio di tutto – la paura continua ed un pericolo continuo d'una morte violenta, ed una vita in solitudine, in povertà, sgradevole, animalesca e di breve durata (pp. 192-93).

Rappresentano proprio il livello infimo di barbarie, questi *homines sylvestres*, dei quali si può dire solo ciò che *non* hanno, in un accumulo di negazioni: raccoglitori-cacciatori, davvero «vix homines». Nell'insieme, era il quadro corrente da un secolo, e lo rimarrà ancora per un altro. Avanti a Hobbes, ad esempio, presentazioni di questo genere, degli Indiani d'America:

> Gente nuda, incivile [*uncivil*], che talora si ciba addirittura di carne umana, ignorante di come si vada per mare, priva d'alcun genere di istruzione, senza memorie storiche e senza scrittura, senza notizia d'alcuna religione[92].

[91] CIC., *Pro Sext.*, XLII, 91-92. Il passo era stato riportato anche da Brunetto Latini nel *Tresor*, III, 1 (a cura di P. G. Beltrami *et al.*, Torino 2007, p. 636); ma, da lui, per il tema dell'oratoria come strumento di civilizzazione.

[92] G. ABBOT, *A Briefe Description of the Whole Worlde*, London 1599 (anast. 1970), all'inizio del cap. *De America sive Orbe Novo*.

Le relazioni informano che in Virginia la gente è selvaggia e incredibilmente rozza: adorano il Diavolo, gli offrono in sacrificio i loro figli, vagano su e giú come bestie; ed effettivamente, nei loro costumi [*manners*], nella loro maniera di vivere, ne differiscono molto poco, non avendo né arti né scienza né commercio a cui dedicarsi[93].

E, un secolo dopo di Hobbes, ancora:

> I viaggiatori c'insegnano che ancora oggi, in certe parti del mondo, s'incontrano degli uomini... che non hanno fra di loro né società né commercio, si fanno una guerra perpetua, non cercando altro che di distruggersi e mangiarsi reciprocamente. Privi d'ogni principio d'umanità, questi popoli sono senza leggi, senza Stato [*police*], senza alcuna forma di governo. Poco differenti dai bruti, non hanno, per riparo, che antri e caverne. Il loro nutrimento consiste di qualche frutto e di qualche radice, forniti dai boschi[94].

Quanto a Hobbes, però, la cosa piú importante è che la sua presentazione descrittiva fosse inserita ancora in sede di deduzione del *bellum omnium* dalle passioni, precedesse cioè il passaggio alla «verifica attraverso l'esperienza». Si ha quindi, qui, a definire lo stato-di-natura, l'introduzione d'un elemento ulteriore, oltre alla guerra: quella miseria di vita, sulla quale insisterà poi anche Pufendorf[95]. Un elemento – non presente, in una forma siffatta, né negli *Elements* né nel *De cive* – che basterebbe da solo a togliere plausibilità all'idea che lo stato-di-natura di Hobbes sarebbe solo la proiezione al limite della società mercantile inglese del Seicento. Che si tratti poi d'un intervento nella vera e propria *teoria* dello stato-di-natura, è mostrato anche dalla rielaborazione che coerentemente viene ora a trovare il tema dell'uscita da esso, ossia delle motivazioni dello Stato politico. A differenza che negli *Elements* o nel *De cive*, ora non è piú una sola passione a indurre a un passaggio siffatto: non piú solo la paura della morte, ma anche «il desiderio di quanto sia necessario per vivere comodamente, e la speranza d'ottenerlo con la propria laboriosità» (pp. 196-97)[96].

[93] GRAY, *A Good Speed to Virginia* cit., f. C2*v*. L'autore sostiene però che si può pur portare gente simile «from brutishnes to civilitie», perché non è la natura, ma l'educazione, a rendere gli uomini «barbarous and uncivill».

[94] A-Y. GOGUET, *De l'origine des lois, des arts et des sciences, et de leurs progrès chez les anciens peuples*, Paris 1758 sgg., l. I, *Préface* (I, p. 4). Goguet colloca quest'umanità selvaggia dopo il Diluvio, nella dispersione seguita alla Torre di Babele; come aveva fatto Vico.

[95] Cfr. *JNG*, II, II, 2, *Status naturalis miseria*.

[96] È in rapporto a questo secondo elemento che, quando (*Lev.*, pp. 196-97), dopo l'esempio dei selvaggi d'America, Hobbes introduce l'ulteriore esempio dello stato-di-natura rappresentato dai rapporti reciproci fra gli Stati sovrani, procede alla seguente precisazione: sempre possibili, le guerre fra gli Stati sovrani, «ma, dal momento che in tal modo», e cioè con gli apprestamenti di difesa e di offesa, «i sovrani proteggono le attività produttive [*industry*] dei loro sudditi, non ne deriva quella miseria che accompagna la libertà dei singoli».

Non piú solo la sopravvivenza fisica immediata, ma anche un minimo d'agiatezza fornito da un qualche sviluppo delle arti; con un recupero di quel che aveva detto anche Aristotele: che lo Stato, sorto in funzione del sopravvivere, poi serve acché si viva bene[97].

Era stato Bacone a invitare a considerare la differenza tra la vita in una provincia civilissima d'Europa e in una qualche regione delle Nuove Indie quanto mai animalesca e barbara, per precisare subito che non era dovuta né al cielo né ai corpi degli uomini, ma solo alla presenza, o assenza, delle arti[98]. E Hobbes raccolse l'invito, prendendo le mosse, nelle sue riflessioni sui selvaggi, proprio da questo punto: è per la nostra scienza e per la nostra tecnica che siamo differenti da selvaggi come quelli ora abitanti in diverse zone dell'America; se per ipotesi se ne prescinda, «in che cosa siamo differenti dal piú selvaggio degli Indiani?»[99]. E in seguito: «a distinguere la civiltà [*civility*] d'Europa dalla barbarie dei selvaggi americani, sono le opere dell'immaginazione inventiva [*fancy*], guidata dai precetti della filosofia [= scienza] vera», come i ritrovati tecnici, la conoscenza dei cieli, la descrizione della terra, il calcolo dei tempi, i trasporti per mare[100]. Anche per Hobbes, come sappiamo, era scontato il rifiuto delle spiegazioni di tipo naturalistico, rispetto alla *brutish manner* di vivere degli Americani; senonché, del fatto sottolineato da Bacone, egli vuol anche fornire una spiegazione, e la viene elaborando in armonia con la sua complessiva teoria sociologica. Alla derivazione d'uno stato d'ostilità permanente dalla mancanza d'un potere politico saldamente impiantato, si aggiunge cosí l'ulteriore derivazione: della bestialità di vita, dall'insicurezza continua prodotta dallo stato di guerra permanente: «locus industriæ nullus, quia nullus fructus».

In una situazione di continua insicurezza, senza uno Stato potente, il quale solo garantirebbe fra l'altro la *leisure* ch'è condizione necessaria acché possa svilupparsi la «filosofia», ossia la scienza, in mancanza di quest'ultima non si avranno neppure quelle arti che ne son figlie – spiegherà Hobbes una volta[101], associando un

[97] *Pol.*, 1252b29-30.

[98] Vedi nel cap. precedente, in corrispondenza della nota 142.

[99] Cfr. *Elements...*, I, XIII, 3.

[100] *Answer to Sir William Davenant...*, in *EW*, IV, p. 450. Per questo luogo (*fancy* è ben diversa dall'*imagination* passiva), cfr. F. Lessay, in TH. HOBBES, *Textes sur l'hérésie et sur l'histoire*, Paris 1993, pp. 168 sgg.

[101] Cfr. *Lev.*, cap. 96, p. 1054: «I selvaggi d'America non sono privi d'alcune buone massime morali, cosí come hanno qualche minima nozione d'aritmetica, quel che basta per

tipico tema d'Aristotele[102] al nesso baconiano scienza-tecnica, ma tutto riportando alla sua propria alternativa sociologica. E un tale ragionamento si può senz'altro considerare operante, seppur implicito, anche nel cap. 13 del *Leviathan* (mal si comprenderebbero altrimenti indicazioni come «nessuna conoscenza della faccia della terra, nessun calcolo del tempo», ecc.). Ma è anche vero che qui il nesso fra l'insicurezza cronica provocata dalle guerre continue e l'assenza di sviluppo tecnico-produttivo è anche piú diretto. Lo dice il *quia nullus fructus*: appena si dedicassero a qualche attività produttiva e costruttiva, tutto verrebbe distrutto alla prima incursione dei nemici, e perciò, pensa Hobbes, la mancanza d'una ragionevole prospettiva di godimento di quel che venisse prodotto scoraggia qualsiasi progetto d'andar oltre la mera utilizzazione di quanto disponibile da sé. «L'abbondanza dipende esclusivamente dalla fatica e dalla laboriosità umana» (cap. 24, pp. 386-87); ma i selvaggi sono uomini che non hanno futuro e per ciò non s'impegnano oltre il presente, vivendo alla giornata. (Il che, particolarmente per il «nessuna coltivazione della terra», non era poi senza forzatura, rispetto alle relazioni di viaggio).

17. Se lo stato di guerra è l'elemento ultimo di esplicazione del modo di vivere dei selvaggi, d'altra parte nel cap. 13 del *Leviathan* Hobbes elabora un quadro delle motivazioni dei conflitti fra gli uomini che in linea di principio dovrebbe trovare riscontro anche nel caso dei conflitti intertribali. Egli contempla tre grossi ordini di passioni inducenti alla violenza: la competizione per il possesso di beni materiali, la diffidenza reciproca e il desiderio di vendetta sollecitato dal senso dell'onore offeso (pp. 192-93). Ora, di questi complessi emotivi, il secondo e il terzo erano regolarmente chiamati in causa in ogni relazione di viaggio nella sorpresa che destava in tutti gli Europei, abituati a tutt'altro, lo spettacolo di guerre crudelissime, non rivolte, però, alla conquista territoriale né al saccheggio, bensí solo alla soppressione fisica degli avversari. Non aveva mancato di prenderne nota anche

compiere operazioni di addizione e di divisione nel caso di numeri non troppo grandi [per esempi di possibili fonti al riguardo, vedi ora la nota apposita del Malcolm]; ma non per ciò sono filosofi... Causa di ciò è la mancanza di agio [*leisure*], in conseguenza della necessità di provvedere ai bisogni elementari della vita e di difendersi dai vicini... Padre della filosofia è l'agio; della pace e dell'agio, lo Stato. Dove cominciarono ad aversi grandi e fiorenti Stati, ivi cominciò lo studio della filosofia...», ecc.

[102] La *leisure* di Hobbes traduce lo σχολάζειν di Aristotele, all'inizio della *Metaph.*, 981b.

Montaigne, in *Des cannibales*[103]. Ma, regredendo, s'incontra proprio fin da subito la formulazione, ad opera di Vespucci – in una lettera, poi confluita in una compilazione pubblicata anche in latino –, che è da considerare archetipica:

> Son gente bellicosa e infra loro molto crudeli... E quello che di piú mi maravigliò di queste loro guerre e crudeltà, è che non pote' sapere da loro perché fanno guerra l'uno a l'altro; poiché non tengono beni propi, né signoria d'imperi o regni, e non sanno che cosa sia codizia[104], cioè cupidità di roba o cupidità di regnare, la qual mi pare che sia la causa delle guerre e d'ogni disordinato atto. Quando li domandavamo che ci dicessino la causa, non sanno dare altra ragione, salvo che dicono che *ab antico* cominciò infra loro questa maladizione, e vogliono vendicare la morte de' loro padri antipassati[105].

Per tutto il Seicento ci si limitò ancora a questa constatazione di fatto; e di qui l'insistenza sulla nativa malvagità, la gratuita crudeltà; per il resto ci si atteneva all'ideologia dei selvaggi stessi, alle razionalizzazioni centrate sui temi, precisamente, dell'onore, dell'offesa, ecc. – sí che apparirà non poco significativa l'insistenza di Hobbes sulla forza d'una passione come il desiderio di vendetta, ben piú efficace, egli avvertiva (p. 234), che non la stessa paura della morte.

Quanto poi alla competizione a fini di possesso e di utilizzazione, nello stato-di-natura – dice Hobbes – «se uno coltiva la terra, semina, costruisce, ossia si trova a possedere alcune comodità nel luogo in cui dimora, la cosa piú probabile è che sopraggiungano altri, preparatisi unendo le forze, per togliergli quel che possieda e privarlo non solo del frutto del suo lavoro, ma anche della libertà o della vita stessa» (pp. 190-91). Cosí egli intende spiegare la miseria dominante nello stato-di-natura, o meglio nel livello infimo di esso, attestato dai selvaggi d'America; ché al livello attestato dalle piccole famiglie europee preistoriche appare invece esercitata una qualche forma di agricoltura o di pastorizia, tanto che in tal caso i conflitti fra le tribú hanno ben una motivazione specificamente economica, di impossessamento di beni altrui, e normalmente non

[103] Negli *Essais*, p. 216.

[104] Ispanismo, per *cupidità*, come spiegato subito di seguito (in quello che potrebbe essere uno scolio finito nel testo).

[105] A. VESPUCCI, *Lettere di viaggio*, a cura di L. Formisano, Milano 1985, pp. 23-24, 33, 41. Per il testo a stampa, *Lettera delle isole nuovamente trovate...*, in FORMISANO e MASETTI (a cura di), *America sive Mundus Novus* cit., II, p. 170. La trad. in latino, inclusa in M. WALDSEEMÜLLER, *Cosmographiæ Introductio..., Insuper quatuor Americi Vespucij Navigationes...* (1507), pp. non numerate.

riguardano direttamente la vita degli altri, come si trova spiegato nel cap. 17 (pp. 254-56).

Se non veniva a trovarsi in contrasto con ciò che si trovava in tutte le relazioni di viaggio sul disinteresse delle guerre intertribali, era dunque per il modo in cui Hobbes intendeva che una passione come la competitività economica operi nello stato-di-natura, in assenza dello Stato politico. Perché sia operante, non è necessario che vi sia effettivamente qualcosa di cui qualcuno si possa appropriare con la violenza e che a questo fine effettivamente si contenda; basta la possibilità, che tutto ciò avvenga. Una tale possibilità, in quanto prevista, viene a far sí che ne risulti radicalmente scoraggiata qualsiasi iniziativa di produzione di ciò che, una volta prodotto, desterebbe inevitabilmente l'altrui cupidigia e fornirebbe quindi ai nemici ulteriore motivo di aggressività[106]. Da simile esito paralizzante si uscirebbe solo con la formazione d'uno Stato sufficientemente grande e forte da garantire dalla violenza esterna, normalmente, le attività produttive e le proprietà dei suoi membri.

La tesi interpretativa elaborata da Hobbes risulta in entrambe le componenti – violenza e miseria – in quel punto del *De cive* in cui vien fissata l'alternativa alla quale essa dà luogo:

> Al di fuori d'uno Stato, nessuno sarebbe sicuro del frutto del suo lavoro; mentre, all'interno d'uno Stato, lo sono tutti. Quindi, al di fuori d'uno Stato, dominio delle passioni, guerra, paura, povertà, trascuratezza, solitudine, barbarie, ignoranza, bestialità; mentre, all'interno d'uno Stato, dominio della ragione, pace, sicurezza, ricchezze, decenza, socievolezza, raffinatezza, conoscenze e benevolenza[107].

In una serie di coppie oppositive come questa (una traduzione linguistica del frontespizio del *De cive*), è racchiusa tutta un'assiologia; una formulazione esemplare dell'ethos europeo in un'epoca di incremento delle attività produttive, con le conseguenti modificazioni nel modo di concepire i valori. S'arriva, attraverso Man-

[106] Hobbes l'aveva trovato anche nel prologo di quelle *Storie* di Tucidide, che egli aveva tradotte.

[107] *De cive*, X, 1 (per inciso, è da notare l'assenza di qualsiasi riferimento alla religione; mentre nessun altro l'avrebbe tralasciata. Con sincerità o per calcolo, tutti avrebbero detto qualcosa come: la religione, dei civili, di contro alle superstizioni – o, come si preferiva allora, all'idolatria – dei selvaggi. Se Hobbes non si conforma, è perché convinto, come vedremo, che ognuno chiami *religione* la superstizione propria e *superstizione* la religione altrui). E cfr., del Pufendorf, *JNG*, II, II, 2; *De officio hominis et civis*, II, 1, 9. Da questa ripresa da parte del Pufendorf nacque la discussione, contro di lui e contro Hobbes, del Titius, del Barbeyrac e del Mascovius (*ad ll.*, nei rispettivi commenti al *JNG*); e, poi, la risposta a costoro di D. ROMANO, *Dello stato naturale dopo la prevaricazione di Adamo, insufficiente per la sicurezza dell'uomo*, Napoli 1755.

deville, sino a *Le mondain* di Voltaire: «I nostri buoni antenati non avevano niente... Non si davano daffare; ma neppure avevano agi. Ecco lo stato di pura natura»[108]. Assunta l'ideologia di derivazione baconiana, si metteva da parte ogni valutazione della semplicità di vita dei selvaggi che tendesse al mito; e a un seguace di Hobbes sembrerà che questi avesse decisa definitivamente la questione, ribattendo, una volta per sempre, a quello che gli appariva come un pregiudizio, ancorché condiviso, diceva, anche da personaggi importanti:

> Ritennero che la maggior purezza dei costumi delle genti germaniche, rispetto ai nostri, fosse da riportare al fatto che esse vivessero senza Stato, senza commerci, senza lussi, quasi senza piaceri, senza comodità. Ma a mio giudizio avrebbero fatto meglio se avessero considerato che quelle genti vivevano, fra di loro, in uno stato di natura... uno stato nel quale mancavano le comodità di cui godiamo noi ed erano bandite le nostre arti di pace[109].

L'elemento che garantisce lo sviluppo di una *civil society* – nel senso che questo sintagma avrà in Ferguson, in opposizione a *rude, savage* – è quindi l'esistenza della *civilis societas* nel significato classico che questo sintagma aveva ancora in Hobbes. E in accordo, anche, con una convinzione tradizionale: chi sosteneva che, per convertire seriamente al cristianesimo i selvaggi, occorreva preliminarmente renderli uomini, portandoli a una vita civile, e questa la concepiva essenzialmente in termini morali, sosteneva altresí che, per tanto, era necessario cominciare col sottometterli a delle leggi, indurli a rispettarle e a temere le punizioni conseguenti alle violazioni.

18. Al centro della interpretazione hobbesiana dei selvaggi si trova, comunque, l'individuazione della peculiarità maggiore del loro modo di vivere: senza Stato politico. In accordo, ciò, col tema effettivamente centrale nella sua filosofia morale: la negazione della naturalità del fenomeno dell'organizzazione politica dell'umanità; e in contrasto con le tendenze in senso opposto, di cui s'è detto. In forza dell'opposizione fra le famiglie e lo Stato politico, quest'ultimo veniva a identificarsi con lo Stato territoriale in opposizione al gruppo di sangue; e quindi non manca in Hobbes – in continuità, del resto, con una veneranda tradizione – un qualche

[108] *OC*, XVI, 296 sg.

[109] Cosí N. H. GUNDLING, *Commentatio de statu naturali Hobbesii...*, Halæ Magdeb. 1735, § 34, pp. 30 sg.

sentore di quale sia l'elemento che tenga insieme i selvaggi in assenza dei rapporti politici: nell'adozione della terminologia classica *per familias* si ha una sorta d'indicazione generica della direzione in cui un tale elemento avrebbe dovuto essere ricercato.

Del tutto inconsistente, all'interno della teoria elaborata da Hobbes, l'obiezione che gli mossero invece i suoi critici tradizionalisti, a proposito dell'utilizzazione dell'esempio dei selvaggi nel cap. 13 del *Leviathan*: «nello stesso tempo in cui egli immagina che possa darsi il caso che un simile diritto-di-natura[110] sia ora praticato in America, confessa che ivi a governare sono delle famiglie; ma un simile governo, per quanto mai *piccolo* e *bestiale* (come lo dice lui), è sufficiente a toglier via il suo diritto-di-natura»[111]. Tuttavia, Hobbes le prestava il fianco, in qualche modo, per la maniera in cui concepiva le famiglie di cui parlava, stante che – in accordo, di nuovo, con la tradizione antica, e, piú prossimamente, con Bodin e con Grozio – parlava espressamente dei loro *governi* e della *sudditanza* alle *leggi* dei padri[112]. In effetti, nel corso del secolo che va dal *Leviathan* al *Discours sur l'inégalité* i due temi ancora raccolti in unità da Hobbes si divaricheranno: il tema famiglie, in quanto tale, troverà sviluppo con Vico, per esempio, con Rousseau e con alcuni articoli dell'*Encyclopédie*[113]; mentre il tema leggi e sudditanza verrà radicalmente contestato, non da Vico, di certo, ma da Locke, da Leibniz, da Montesquieu e, di nuovo, da Rousseau, senza che perciò ne derivasse affatto una teoria della bestiale insocievolezza dei selvaggi.

L'obiezione poteva essere anche piú globale – e in tal caso non s'aveva che una riaffermazione del pregiudizio pan-politicistico: «per la conoscenza che ne abbiamo, i popoli selvaggi vivono nella piú completa sottomissione ai loro molti príncipi, di cui sono

[110] Per Hobbes, diritto di tutti su tutto; e, ovviamente, nel senso soggettivo di *diritto* (mentre in tutte le altre occorrenze presenti in questo libro, nel senso oggettivo).

[111] R. FILMER, *Observations concerning the Originall of Government upon M.r Hobs Leviathan*..., London 1652, ora in ID., *Patriarcha and Other Writings*, a cura di J. P. Sommerville, Cambridge 1991, p. 187. Renderà conto a Hobbes d'una obiezione analoga anche F. Peleau, 22 ottobre / 1° novembre 1656; e, per esemplificare rapporti di subordinazione all'interno di gruppi sociali diversi compatibili con rapporti di potenziale conflitto o comunque di indipendenza reciproca fra i gruppi medesimi, rispondendogli, Hobbes menzionava casi come quelli d'armate diverse o di squadre di muratori guidate da diversi architetti; ma a sua volta il suo corrispondente si diceva non convintone. Per il tutto, HOBBES, *Correspondance* cit., I, pp. 330 e 422.

[112] Ancor piú pesantemente, su questo punto, nel *Dialogue between a Philosopher and a Student*, in *EW*, VI, p. 147.

[113] Cfr., per es., la voce «Droit des gens».

schiavi» (con in mente, ovviamente, Messicani e Peruviani)[114]. Ma aveva cominciato il Bramhall, naturalmente. Come Hobbes aveva opposto l'esempio dei selvaggi all'aristotelismo, cosí subito gli si replicava che «al mondo non c'è mai stata nessuna gentaglia cosí degenerata che fosse senza alcuna religione, alcun governo, alcuna legge, né naturale né civile. No! Neppure fra i piú barbari degli Americani». Chi volesse trovare un luogo in cui l'umanità viva mai in questa maniera, cerchi pure in tutti gli angoli del Nuovo Mondo, e dovrà concludere di non averlo trovato[115]. Oppure, un altro vescovo: l'esempio degli Americani non regge, perché dalle storie che abbiamo su di loro risulta che hanno pure dei re e dei regni, ed esercitano una qualche forma di giustizia penale; e poi, tutta la storia d'Israele sta a mostrare che i rapporti tra famiglie [tribú] diverse può essere non di guerra (piú pertinente, invece, un altro rilievo: la concordia all'interno di tali famiglie non dipende dalla *natural lust*, bensí dalla naturale autorità dei padri-padroni, in ragione della protezione nei confronti dei figli e dei servi, e dalla naturale propensione all'obbedienza che ne consegue da parte di questi altri)[116].

E di qui si torna a constatare il peso delle molte relazioni di viaggio che, come sappiamo, potevano venire ad appoggiare simili quadri, per l'interpretazione che inglobavano nelle loro descrizioni.

19. Il punto decisivo è che, nel quadro complessivo della filosofia morale di Hobbes, alla *civilis societas* s'oppone lo stato-di-natura, e cioè l'assenza pura e semplice di società. Questa risulta quindi identificata, da Hobbes, con quel tipo di società che nella evoluzione dell'umanità sono venute a prodursi dacché sorsero degli Imperi nel vicino Oriente asiatico. Al piú netto rifiuto dell'*animal politicum* aristotelico s'accompagna quindi una pacifica accettazione di quell'implicazione *societas-civitas* che costituiva la tesi centrale della sociologia degli Scolastici. Il rifiuto e l'accettazione si radicano, entrambi, nel medesimo punto: l'affermazione della

[114] Cosí E. HYDE, Earl of CLARENDON, *A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors... in M.r Hobbs's Book Entitled "Leviathan"*, Oxford 1676 (anast. 2002), p. 30; mentre frivolo J. EACHARD, *M.r Hobb's State of Nature Considered in a Dialogue between Philautus and Timothy*, London 1672² (anast. 2002).

[115] *The Catching of Leviathan...* (1658), in J. BRAMHALL, *Works*, Dublin 1677, pp. 882 e 901 sg.

[116] W. LUCY, *Observations, Censures and Confutations of Notorious Errours in M.r Hobbes his "Leviathan" and Other Books*, London 1663 (anast. 2002), p. 156.

realtà dello stato-di-natura; e qui – dove gli avversari tradizionalisti di Hobbes vedranno solo il motivo della sua diabolica originalità – invece altri pensatori, fra quelli che si sono richiamati, da Leibniz a Rousseau, vedranno ben l'altro lato: la permanenza del presupposto, con il quale loro romperanno, che si dia società solo là dove essa sia assicurata da un potere politico. Ché è ben questa la «maxime politique trop universelle» che Leibniz rinfaccerà a Hobbes. Donde risulta trasparente, ora, anche l'appaiamento ad Aristotele («Gli Irocchesi e gli Uroni... hanno rovesciati i principî politici troppo universali di Aristotele e di Hobbes»).

Tutto si gioca nel momento in cui Hobbes presenta, deduttivamente, natura e fine del *Commonwealth*, nelle prime righe del cap. 17 del *Leviathan*: nella costituzione dello Stato politico, il fine degli uomini è di garantirsi la sopravvivenza e una certa soddisfazione dei propri desideri, «ossia, di trarsi fuori da quella misera condizione di guerra che, come già s'è mostrato, consegue necessariamente dalle passioni naturali degli uomini, quando non ci sia un potere visibile che li tenga in soggezione» (pp. 254-55). Di conseguenza, allorché si troverà a discutere con l'ecclesiastico convinto che l'uomo sia «a political creature», il dissenso si concentrerà sulla questione di fatto, se l'umanità si sia mai trovata «senza governanti, leggi *e* società»; e Hobbes replicherà che sí, che in molti luoghi e tempi tra gli uomini non si sono trovati «*né* leggi *né* Stati *né* società»[117]. Il dissenso non era sulla messa in serie di queste categorie. (Anche Milton, lo stesso anno del *Leviathan* inglese: «Senza magistrati e governo politico [*civil government*], non ci possono essere né Stato né società né una vita civile [*human life*]»)[118].

20. S'era ripetuto tante volte che i selvaggi erano senza società; e ora Hobbes l'assume nel suo sistema di filosofia civile: «nulla societas», come nel brano del cap. 13 del *Leviathan* sulla vita selvaggia. Data l'implicazione, per Hobbes, fra società e pace, e dato nel contempo quel che riferivano tutti i viaggiatori – essere, la guerra, la principale attività dei selvaggi –, la conclusione risultava obbligata. Tra i vantaggi resi possibili agli uomini dal linguaggio, una volta Hobbes annoverò anche, e accentuandone l'importanza («ed anzi il maggiore di tutti»), che «si possano emettere comandi, da una parte, e, dall'altra, li si possano comprendere»; e

[117] Nella polemica col Bramhall, in *EW*, V, p. 184.

[118] J. MILTON, *Pro populo anglicano Apologia...*, London 1651, cap. 3, pp. 85 sg.

spiegava: altrimenti, «fra gli uomini non ci sarebbe alcuna società, nessuna pace e di conseguenza nessuna educazione, bensí in primo luogo ferinità e di conseguenza solitudine e, per abitazioni, solo delle tane»[119]. E il brano sui selvaggi del cap. 13 del *Leviathan* indica che non si trattava, per Hobbes, di un'eventualità supposta fittiziamente.

Vero è che, guardando ai selvaggi, egli li ha pur trovati organizzati in tante tribú disperse; ma ben tali raggruppamenti, cosí ristretti, gli sono parsi come i soggetti dell'isolamento asociale naturale: molecole spontanee, per dir cosí, che scadono però a un valore atomico nel confronto con l'ipotesi d'una loro aggregazione in Stati politici, come quelli sviluppatisi nel Vecchio Mondo. Il rifiuto d'attribuire la qualifica di società ai gruppi di sangue indiani, pur con i loro governi, Hobbes lo considera pienamente confortato dalla documentazione empirica. E la conferma, è che la condizione normale della loro vita sia la guerra. Per lui, il passaggio dal gruppo di sangue allo Stato territoriale corrisponde al passaggio, di fatto, da una situazione di guerra continua a una situazione in cui la guerra assuma la forma trasfigurata di competizione economico-sociale incruenta, ovvero in cui nella sua forma propria risulti non già la condizione normale, bensí un evento eccezionale, se pur sempre possibile. Non si è neppure lontani da quanto si trovava, per esempio, in un Suárez: «Se le singole famiglie fossero divise fra loro, quasi non sarebbe possibile che fra gli uomini si conservasse la pace... Ma il potere politico non incominciò fino a che piú famiglie non cominciarono ad unirsi in una comunità perfetta»[120] (per *comunitas perfecta* intendendo, aristotelicamente, quella politica). Tale è anche per Hobbes, il cammino storico dell'umanità: il suo stato-di-natura è fatto di famiglie, perché, anteriormente alla formazione degli Stati, presso tutti i popoli il potere sommo era del padre sui figli e i servi[121], ed è a questo potere che i padri dovettero rinunciare allorché si costituirono gli Stati. Nel *Leviathan*, Hobbes sostiene dunque positivamente, quale teoria esplicita, quanto i

[119] *De homine* (1658), II, x, 3.

[120] *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, III, 1, 3, e II, 3; ed. cit., V, pp. 9 e 25. Lo stesso modo di vedere, per es., anche in L. DE MOLINA, *De justitia et jure*, ed. novissima, Moguntiæ 1659, I, p. 411: «Se un popolo sia cosí barbaro da non avere un governo, ma, ogni volta, due famiglie, o due villaggi, siano divisi fra di loro, sí da non stare sotto un potere superiore, il che sembra che accada nella regione del Brasile...», ecc.

[121] *Lev.*, capp. 22 e 30, pp. 368-69 e 528-29. «Il padre ebbe il potere supremo sui figli» – ossia, precisa Hobbes, «di deciderne vita e morte».

suoi critici gli rimprovereranno come un'inconseguenza, un'ammissione che, nel caso del *savage people of America*, travolgerebbe la sua concezione. In Hobbes non c'è la pretesa di ritrovare nella realtà, seppur solo in un passato preistorico originario, una situazione di isolamento di individui singoli, che sarà invece l'ipotesi che seguiranno, ognuno dei due a modo proprio, tanto Vico quanto Rousseau. La dispersione primitiva dell'umanità è in Hobbes ancora quella di tradizione classica e anche biblica: «per familias segreges», come suonava la formula stereotipata.

Il modello in base al quale Hobbes ha pensate le guerre intertribali dei selvaggi è stato il fenomeno che piú l'ossessionò tutta la vita: le ha pensate come una sorta di permanenti guerre civili, in quanto fra gruppi che in linea di principio potrebbero pur aggregarsi in un certo numero di forti Leviatani (simile ottica è d'altronde già rintracciabile in Bodin: «i villaggi, a poco a poco ingranditisi, separati nei loro luoghi e dintorni, senza leggi, senza magistrati, senza un potere sovrano, era facile che entrassero in contese e contrasti», e cosí via)[122]. Il fatto, poi, che nel caso specifico ci si trovi ancora al di qua dell'istituzione di qualsiasi Stato, dà ai selvaggi la loro peculiare collocazione storica, come esempio della condizione originaria degli uomini, prima dell'invenzione di quel supremo artificio che sono le *civiles societates*.

Quello di Hobbes è quindi l'atteggiamento di chi si fissi certo con interesse sul Nuovo Mondo, ma mettendo a paragone, dall'esterno, quel che vi trovi indicato con quel che trova segnato, invece, nel Vecchio Mondo: là non piú dei *Commonwealths*, con delineati i confini, le città capitali, ecc., bensí l'indicazione di mere zone (*the places* del brano sui selvaggi di America nel cap. 13 del *Leviathan*), com'era effettivamente nelle carte del Cinque-Seicento: la Terra Brasilia, la Terra Florida, la Magellanica ovvero «Tierra del Fuego» – e popolate da tante piccole tribú, come illustrate nelle incisioni delle raccolte di relazioni di viaggio. Da una parte, quindi, il vasto gruppo territoriale, la cui pace interna, artificiale, è fondata su un sentimento razionale, se si può dire, come la paura, e perciò è uno Stato e una società – interpreta Hobbes –, e, dall'altra parte, i piccoli gruppi parentali la cui concordia spontanea, fondata esclusivamente su sentimenti grezzi, naturali, è di ambito troppo limitato per garantire quel che agli uomini non può tuttavia non premere di piú: la vita e, inoltre, una vita in qualche misura comoda.

[122] *Rép.*, III, 7 (III, p. 174).

21. Al giudizio su Hobbes di Leibniz si affrettò a far eco il suo corrispondente: «Si potrebbe elaborare una dissertazione *de statu naturali Hobbesii per experientiam refutato*»[123]. Senonché non si trattava di conoscenza di fatti, bensí d'un caso di quel nodo teoria/esperienza che s'incontra di continuo nella storia delle idee, e che non appare scioglibile attraverso un'assunzione empiristica, come se i fatti parlassero da soli, anche se neppure con l'esclusivismo opposto, come se i quadri teorici, in sé autonomi, fossero suscettibili di sostituzioni d'uno ad altro, ma non di rotture originate *ab extra*, da mutamenti nell'ermeneutica di fenomeni fattuali. La proposta di Leibniz, relativamente ai selvaggi, consisteva nel considerare dall'interno le loro tribú, trasformando cosí in elemento focale quello che per Hobbes era un elemento d'eccezione: la concordia. Ma per questo, per comprendere il «miracolo politico» rappresentato dai selvaggi, rispetto alla tradizione, era nel contempo necessario rompere con quest'ultima, con l'implicazione società-Stato; mentre non c'era certo bisogno d'attendere Lahontan per sapere quel che, nel caso particolare, Leibniz dice d'aver imparato da lui (ma aggiungendo d'altronde: «... ed anche da molte altre descrizioni di terre lontane e racconti di viaggi»). Come tutti i primitivisti moderni, anche Lahontan non aveva fatto che ripetere in tono eulogistico, tendente all'idealizzazione, la formula corrente sui selvaggi: «Non hanno né leggi né giudici né preti»[124] – quella stessa, cioè, donde tanti altri procedevano a paragonarli ai bruti.

22. Come s'è anticipato, allorché Leibniz interverrà, l'alternativa ad Aristotele e a Hobbes nello stesso tempo aveva già trovata ampia elaborazione in Locke, e, ancora avanti, era stata enunciata da un Pufendorf.

È infatti al *De jure naturæ et gentium* (1672) che va fatta risalire la dissociazione fra la società e lo Stato. Di fronte alla questione *de causa impulsiva constituendæ civitatis* (da parte di uomini anteriormente dispersi «per familias segreges»[125]), Pufendorf sosteneva:

> A questo proposito molti si rifanno tranquillamente alla natura stessa dell'uomo, che sarebbe portata allo Stato politico [*civilis societas*]... Al con-

[123] Nell'ed. Dutens degli *Opera omnia* di Leibniz, V, p. 363.

[124] L.-A. DE LAHONTAN, *Mémoires de l'Amérique Septentrionale*... (1706), I, 6 (*Mœurs et manières des sauvages*), in *Œuvres complètes* cit., I, p. 643.

[125] Cfr. *JNG*, VII, 1, 1.

> trario Hobbes... Ora, pur riconoscendo nell'uomo un desiderio naturale di società, non ne segue immediatamente che sia portato dalla natura alla società politica, perché di sicuro può soddisfare quel desiderio con le società che vengono dette primarie[126] e con rapporti d'amicizia stretti con i suoi simili, in condizioni diuguaglianza[127].

Dal fatto che desideri di vivere insieme ad altri, si doveva dedurre, non già, come Aristotele, che l'uomo sia un animale *civile*, bensí semplicemente che sia un animale *sociabile*; d'altra parte, l'opposto assunto di Hobbes, che «dalla natura l'uomo non è fatto per la società»[128], andava corretto specificando: «... per la società *politica*».

In presenza della tesi della *civitas* come opera della natura stessa[129], Pufendorf opponeva la irriducibile realtà della dispersione originaria degli uomini «in sylvas» (l'esistenza, quindi, di *homines sylvestres)*, e si dava al sarcasmo: spacciare per naturale un passaggio, a partire dall'amore coniugale, fino allo Stato politico, senza soluzione di continuità, sarebbe come se si dicesse che da un seme cresce un albero, con il legno dell'albero si fanno tavole e travi, con queste, messe come si deve, delle navi, e quindi anche queste sono fatte dalla natura stessa[130].

Per converso, definito lo stato naturale degli uomini come quello in cui non siano assoggettati ad alcun governo, non se ne dovevano far seguire le conclusioni di Hobbes, perché «stato di natura e vita sociale non s'oppongono l'uno all'altra, dal momento che anche coloro che vivano in uno stato di natura possono e devono vivere in società fra di loro, e spessissimo cosí suole accadere»[131].

23. La volta di Locke venne col secondo dei due *Treatises of Government*; dove i selvaggi compaiono due volte: nel cap. 5, *Of Property*, e nel cap. 8, *Of the Beginning of Political Societies.*

Nel cap. 5, il richiamo all'Indiano – il *wild Indian* raccoglitore-cacciatore –, presentato com'è in sede di fondazione del diritto di proprietà privata[132], fissa quella che si può dire la robinsonata

[126] Quelle anteriori alla *civilis societas*, come la società coniugale, la paterna e l'erile, comprese tutte nel'istituto della *familia*.

[127] Cfr. *JNG*, VII, 1, 2-3.

[128] Nel *De cive*, I, 2, nota *a*.

[129] Come formulata, nel caso, da J. F. HORN, *Politicorum pars architectonica*, *De civitate*, Trajecti ad Rhenum 1664, I, IV, 6, pp. 106 sg.

[130] Cfr. *JNG*, VII, 1, 5.

[131] *Ibid.*, II, II, 5. Diversamente intende F. PALLADINI, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, Bologna 1993, p. 170.

[132] «I frutti o la cacciagione che costituiscono il nutrimento del selvaggio Indiano...

giuridica, ivi elaborata. Un tentativo di trovare la distinzione del «mio» e del «tuo» là dov'era stato negato, che si riscontrasse, da tutti i viaggiatori, e dai predecessori di Locke: Grozio, Hobbes, Pufendorf. Nell'appropriazione di frutti e di animali da parte del singolo selvaggio, si dovrebbe vedere invece l'originaria applicazione di quella stessa legge razionale che continuerebbe poi a fondare tutte le forme della proprietà privata, e quindi anche un'indefinita accumulazione. Ma meramente giuridica, questa robinsonata, in quanto anche per Locke i selvaggi americani permangono, ovviamente, del tutto al di qua di quegli sviluppi storici della proprietà privata: non conoscono la divisione della terra[133] e non conoscono l'uso del denaro, che è lo strumento necessario per l'accumulazione delle ricchezze[134].

È da questo punto di vista – non piú giuridico, ma del modo reale di vita – che i selvaggi delle Indie Occidentali rendono l'immagine della situazione primordiale dell'umanità, di un'economia, cioè, di mero sostentamento, in assenza d'uno sviluppo produttivo che vada oltre a ciò che la natura offra già pronto:

> La maggior parte delle cose realmente utili alla vita dell'uomo, e tali che la necessità del sostentamento faceva sí che le cercassero i membri delle prime comunità del mondo, come al giorno d'oggi le cercano gli Americani, sono generalmente cose che durano poco, cosí fatte che, se non sono consumate, si deteriorano e si perdono (§ 46).

Il modello lockiano del selvaggio, quanto al livello della sua situazione economica, è quindi lo stesso che abbiamo trovato già in Hobbes: *nullus terræ cultus*. Una siffatta generalizzazione negativa[135], che da Locke trapasserà in tanta parte della sociologia del Set-

devono essere suoi – *suoi*, nel senso d'una parte di lui in modo tale che un altro non possa piú avervi alcun diritto – prima ancora che possano essergli utili per il sostentamento della vita» (*Treatise*, § 26; e anche § 28); «Questa legge di ragione rende il cervo proprietà di quell'Indiano che l'ha ucciso; è riconosciuto che esso sia un bene proprio di chi vi abbia incorporato il suo lavoro, sebbene prima fosse diritto comune di ognuno» (§ 30).

[133] «Il selvaggio Indiano... non conosce recinzioni [*inclosure*, con allusione ai processi di privatizzazioni di terre precedentemente pubbliche in atto in Inghilterra] e continua ad essere proprietario in comune» (§ 26).

[134] «All'origine tutto il mondo era come ora l'America – e semmai ancora piú selvaggio – giacché in nessun luogo era conosciuto qualcosa di simile al denaro» (§ 49).

[135] «Mi domando se nelle foreste vergini e negli immensi spazi incolti dell'America... un migliaio di acri forniranno ai poveri e disgraziati indigeni altrettante comodità di vita quante ne forniscono dieci acri di terra ugualmente fertile nel Devonshire, dove sono ben coltivati» (§ 37); «Un acro di terra che produce qui venti staia di frumento, e, in America, un altro, che con la stessa coltivazione produrrebbe altrettanto, sono, senza dubbio, dello stesso valore naturale, intrinseco. Tuttavia il vantaggio che in un anno gli uomini ricavano dall'uno vale 5 sterline, diciamo, e quello che ricavano dall'altro probabilmente non var-

tecento, era largamente indebita, in base alle stesse fonti etnografiche che sappiamo conosciute da lui. Spesso ne emergeva, infatti, una comunità dei beni proprio presso quei popoli che risultavano praticare una qualche agricoltura (orticultura); di contro alla presupposta, da Locke, associazione: terra in comune / terra lasciata al suo selvaggio stato naturale[136]. La robinsonata giuridica opera cioè, sul piano della registrazione empirica, nel senso dell'obliterazione di quelle situazioni d'agricoltura organizzata comunitariamente che erano state pur presenti, nella tradizione anteriore, sia in riferimento agli Indiani sia in riferimento a popoli antichi, come i Germani.

Anche Locke, poi, riprende, dopo Hobbes, il grande confronto globale selvaggi/civilizzati – da una parte, «l'America», e, dall'altra, l'Europa, anzi, per la verità, direttamente l'Inghilterra – e lo elabora a modo suo. Di niente si può dare una dimostrazione piú chiara di quella che, della correlazione fra valore e lavoro, offrono i popoli americani, «ricchi di territorio, ma poveri di tutte le comodità della vita»; la natura li ha forniti della materia prima dell'abbondanza, com'è un suolo fertile, capace di produrre in quantità ciò che si potrebbe utilizzare per nutrirsi, per vestirsi e anche per il proprio piacere, «e tuttavia, in mancanza dell'incremento apportato dal lavoro, non hanno neppure la centesima parte delle comodità di cui godiamo noi», sí che «un re d'un territorio ampio e fertile ha, ivi, cibi, alloggio e vesti peggiori che un lavoratore a giornata in Inghilterra» (§ 41).

Questa conclusione rappresenta, alla lettera, il punto donde prenderà le mosse Adam Smith. Per intanto, al confronto col precedente rappresentato da Hobbes, si constata una consonanza, nel puntare sulla produzione di beni e sul suo incremento. Ma tutto si limita a ciò: Locke lascia infatti completamente da parte i temi della vanità, dell'onore, della vendetta, e quindi anche il tema guerra.

24. Quest'ultimo tema sopravviene, in Locke – anziché in sede di illustrazione dello stato-di-natura –, solo nel corso di una delle due argomentazioni, reciprocamente eterogenee, con cui nel secondo *Trattato* è operata la deduzione dello Stato politico.

La prima, è quella che porta dallo *stato-di-natura* alla *società po-*

rebbe un soldo... anzi ci sarebbe una differenza maggiore che da 1 a 1000. È dunque il lavoro che conferisce alla terra la massima parte del valore» (§ 43).

[136] In specie, § 40; ma è un presupposto di tutto il capitolo.

litica, e vi porta esattamente attraverso il passaggio per quello stato di guerra[137] in cui possono sempre degenerare la pace e benevolenza naturali, in mancanza di giudici che risolvano le eventuali controversie e di una forza costituita capace di renderne esecutivi i pronunciati. Questa, è una revisione dell'argomentazione che era stata di Hobbes; ovvero, è una ripresa da Pufendorf, il quale aveva negato che, di per sé, lo stato-di-natura fosse uno stato di guerra, ma aveva pur riconosciuto che «Pax naturalis est parum fida», e di qui era passato alla *civilis societas*[138]. Orbene, nel corso di questa prima argomentazione lockiana, i selvaggi non hanno alcun posto – né per l'aspetto pace e benevolenza, né per l'aspetto guerra e violenza. Locke sostiene bensí la realtà dello stato-di-natura; ma – in questo ch'è il luogo teorico corrispondente a quello in cui nel *Leviathan* si rimandava al «savage people of America» – nel secondo *Trattato* si rimanda (oltre che ai rapporti fra gli Stati sovrani) solo a rapporti come quelli, per esempio, «fra uno svizzero ed un indiano nelle foreste dell'America», o «fra i due uomini in un'isola deserta di cui parla Garcilaso de la Vega nella sua *Storia del Perú*». È patente che la scelta d'un tipo siffatto d'esempi – in un caso, l'America compare solo per dar corpo all'ipotesi generica di un *locus vacuus*, una *terra nullius*, in cui eventualmente s'incontrino due esseri umani senza preventivi rapporti reciproci d'alcun genere[139], e, nell'altro caso, da un libro d'argomento americano si estrae una storiella relativa a un'avventura straordinaria, degna d'un romanzo, capitata a due europei[140] – accentua semmai l'as-

[137] Ossia, dal cap. 2, *Of the State of Nature*, attraverso il 3, *Of the State of War*, direttamente al 7, *Of Political or Civil Society* (in specie, in quest'ultimo, §§ 87 sgg.). Si veda anche il cap. 9, *Of the Ends of Political Society and Government*, in specie § 123.

[138] *JNG*, II, II, 12. E di qui si arriva direttamente a VII, 1, 7, *Genuina civitatis constituendæ causa.*

[139] «... *uno Svizzero* e un Indiano», per escludere le nazioni che avessero proceduto a conquiste e colonizzazioni del Nuovo Mondo. In una stesura precedente: «... fra due uomini in Soldania»; un altro esempio d'incontro *in vacuis locis*. Per la tematica dei *vacui loci*, assai presente nel *Treatise*, in specie §§ 74, 121 e (con un richiamo all'America) 36.

[140] Cfr. GARCILASO DE LA VEGA, *Le commentaire royale, ou L'histoire des Yncas, rois du Pérou*, trad. franc. di J. Badouin, Paris 1633, I, pp. 27 sgg. (cfr. J. HARRISON e P. LASLETT, *The Library of John Locke*, Oxford 1971, sub n. 3058). Una nota di diario, del 1687, sull'avventura raccontata da Garcilaso, edita da P. Laslett, nel commento alla sua ed. dei *Two Treatises*, *ad l.* E ad essa, come narrazione d'un caso eccezionale, s'era rifatto già il Pufendorf in uno degli scritti poi compresi nell'*Eris scandica* (ora in *Werke*, V), l'*Apologia pro se et suo libro* (1674), § 11. Il racconto di Garcilaso è del tutto parentetico, completamente estraneo alla descrizione della civiltà e dello Stato degli Incas, inserito solo per spiegare l'origine del nome, *Serrane*, di un'isola deserta. Vien di solito menzionato per la *Entstehungsgeschichte* del *Robinson Crusoe*.

senza dei selvaggi, quale documentazione pertinente della realtà dello stato-di-natura. Se si confronta quindi questo § 14 del *Treatise* col cap. 13 del *Leviathan*, appare come il silenzio di Locke sui selvaggi coinvolgesse un rifiuto dell'interpretazione che ne aveva data Hobbes quando li aveva esibiti in quel punto.

25. Dopo quelli nel cap. 5, il primo riferimento agli Americani che s'incontri nel secondo *Trattato* è nel cap. 8, *Of the Beginning of Political Societies*. Qui non si tratta piú della deduzione filosofico-giuridica della società politica a partire dallo stato-di-natura; e si ha, invece, una ricostruzione empirica della genesi di fatto della società politica, per battere l'avversario esplicito, il patriarcalista assolutista alla Filmer, sul suo stesso terreno, quello della *storia*, presentata, da quel tipo di pensatore anti-giusnaturalista, come fonte d'ogni legittimità, in sede di diritto pubblico[141]. È la seconda delle argomentazioni elaborate nel *Trattato*.

Ora, da parte di questo Locke, un preliminare riconoscimento della difficoltà di un'esatta ricostruzione delle origini (§ 101); ma alcuni chiari esempi, o almeno indizi – egli sostiene –, si possono pur opporre a Filmer, contrari al suo assunto d'un primitivo assolutismo: le origini, ad esempio, di Roma e di Venezia, e...

> ... E, se si può prendere Giuseppe Acosta sulla parola, egli riferisce che in molte parti dell'America non c'era alcun governo. *Vi sono chiare congetture*, egli dice, *che quegli uomini* – parla di quelli del Perú – *per un lungo tempo non ebbero né re né repubbliche, ma vivevano in bande, come fanno ancora al giorno d'oggi quelli che vivono in Florida, e i Chiriguanas, quelli del Brasile e molte altre nazioni che non hanno re stabili, ma, secondo che si offra l'occasione in guerra o in pace, scelgono i loro capitani come vogliono*[142]. Quegli uomini, è evidente, erano effettivamente liberi e... per consenso erano tutti uguali, finché per lo stesso consenso non stabilivano governanti [*rulers*] su di sé (§ 102).

Nella frase con cui introduce la citazione da Acosta, Locke riprende alla lettera Hobbes. Nel luogo che ci è familiare, questi aveva scritto: «the savage people in many places of America... have no government at all», e ora Locke: «in many parts of America there was no government at all». Ma, prima di concludere che, contro Filmer, Locke si rifà a Hobbes, già è chiara una divergenza radi-

[141] L'imbarazzo d'un A. J. SIMMONS, *Locke's State of Nature*, «Political Theory», 17 (1989), pp. 631-62, di fronte a questo cap. 8, è un buon esempio dei limiti che possono essere tipici d'un approccio 'analitico' in sede storiografica.

[142] Cfr. ACOSTA, *Historia natural y moral* cit., I, 25. Locke usava la trad. ingl. di Ed. Grimston, London 1604 (cfr. HARRISON e LASLETT, *The Library of John Locke* cit., sub n. 859).

cale: qui, i rapporti intratribali, che Hobbes stesso aveva riconosciuti come di concordia, non sono un elemento di eccezione, come era per Hobbes, bensí il motivo tematico, centrale. Inoltre, se l'effettivo contenuto dell'eccezione contemplata da Hobbes erano i governi paterni, nel corso del cap. 8 si trova che Locke riprende anche questo punto[143], stravolgendo l'interpretazione datane dai patriarcalisti, ora davvero affrontati nella stretta finale, ma anche, di nuovo, l'interpretazione datane da Hobbes, in quanto neppure questi aveva esitato a parlare di «sudditanza» a «leggi» paterne, applicando cosí parametri europei alle famiglie-tribú del Nuovo Mondo.

Se il brano di Acosta – di questa massima, fra le autorità sul Nuovo Mondo, e, certo, non sospetta per i tradizionalisti – era rivolto polemicamente contro costoro, d'altra parte con la sua utilizzazione, da parte di Locke, si aveva solo una prima approssimazione al problema della genesi empirica della società politica: s'escludeva intanto che questa fosse universale, e anche primitiva. In un momento ulteriore, Locke non nega una tal quale verosimiglianza all'ipotesi che i primi re, o *rulers*, degli uomini associati in piccole comunità, possano anche essere stati i padri, cioè i piú vecchi delle varie tribú[144]; e riconosce che all'origine delle varie nazioni «di solito troviamo che il governo è nelle mani d'uno solo» (§ 106); ma – sostiene – non perciò si sarà trattato di monarchie nel senso storico, con la fissazione di dinastie, ecc., ché la decisione, nelle varie occasioni, sarà rimasta alla scelta da parte del gruppo, i cui membri avranno comunque fatto uso della loro «libertà naturale» d'eleggere chi giudicassero il piú abile e il piú capace di ben governare su di essi. Sono sí supposizioni, di nuovo; ma trovano una grossa conferma di fatto, tanto da configurarsi piuttosto come la generalizzazione ai tempi preistorici d'un fenomeno riscontrabile attualmente in una certa parte del mondo:

> ... Troviamo che si comportava cosí [scelta del piú abile, ecc.] la gente d'America, che – là dove viveva fuori della portata delle spade dei conquistatori e della dominazione dilagante dei due grandi Imperi, del Perú e del Mes-

[143] Già affrontato nel cap. 6, *Of Paternal Power*, § 74, dov'era detto l'essenziale. Anche Locke accettava, come ipotesi empirica, che «il padre della famiglia ne divenisse il príncipe nelle prime età del mondo, e lo divenga ancora in quelle zone in cui la scarsezza di popolazione consente alle famiglie di separarsi»; ma sosteneva anche che un tal governo «non derivava da un qualche diritto paterno, ma solo dal consenso dei discendenti».

[144] Cfr. §§ 105, 107, 110, nell'ipotesi, beninteso, che «una famiglia fosse abbastanza numerosa da poter sussistere da sola e rimanesse unita senza mescolarsi con altre, come avviene spesso là dove ci sia molto territorio e poca popolazione» (§ 105).

> sico – godeva della propria libertà naturale: benché, *ceteris paribus*, preferiscano di solito l'erede del loro re defunto, tuttavia, se lo trovano in qualche modo debole o incapace, lo mettono da parte e stabiliscono a loro governante il piú forte e coraggioso (§ 105)[145].

Dei *kings*, dunque, a questo livello di approssimazione, ma non per ciò, propriamente, dei governi, se questa gente d'America godeva ancora della propria «libertà naturale» (in opposizione alla «libertà politica», là dove quest'altra eventualmente si sia data o si dia). A verifica delle ipotesi rivolte contro Filmer, ora Locke sottolinea una delle caratteristiche essenziali delle forme del potere che si riscontrano tra i selvaggi d'America: il fondamento consensuale della loro scelta del capo. Dal punto di vista teorico, basta a sgombrare il grande campo delle origini dall'ombra del dispotismo. Dal punto di vista dell'interpretazione delle società selvagge, siamo di fronte a una generalizzazione, della quale è fissato il quadro attraverso l'esclusione del caso dei due «grandi Imperi» del Perú e del Messico.

Segue, nel secondo *Trattato*, un'esplicazione delle funzioni dei «re» indiani, che viene a togliere, dall'uso d'un termine come questo, ogni equivoco in senso eurocentrico. Si tratta di nuovo di verificare sperimentalmente una supposizione che, nello stesso tempo, può presentarsi come un'estensione ai tempi antichi – prediletti dai tradizionalisti – di quanto si veniva a conoscere dalle relazioni sul Nuovo Mondo, predilette invece, come si vede, dal nostro autore. La supposizione, è che la prima preoccupazione d'ogni società sia stata di garantirsi sicurezza contro forze straniere, e che da quest'esigenza sia derivata la scelta del piú saggio o coraggioso come capo che guidasse gli altri in guerra, «e in ciò soprattutto fosse il loro governante» (§ 107). L'aveva avvertito, al solito, già Aristotele, nella *Politica*, anche a questo riguardo rifacendosi a Omero[146]. E, ora, Locke:

> ... Cosí vediamo che in America – la quale è ancora un esempio delle prime età dell'Asia e dell'Europa... – i re degli Indiani sono poco piú che generali delle loro armate. Pur avendo un comando assoluto in guerra, tuttavia, negli affari interni e in tempo di pace, esercitano un dominio assai esiguo ed hanno una sovranità assai modesta, dal momento che le decisioni relative alla pace

[145] In polemica, probabilmente, anche con Grozio, *JBP*, I, III, 10, § 5. Sulla «moltitudine di piccoli re delle Indie Occidentali», un cenno nel primo *Treatise*, § 153, con riferimento a G. DE LA VEGA, *Histoire de la Floride*, trad. franc., Paris 1670 (per il testo, *La Florida del Inca*, a cura di S. L. Hilton, Madrid s.d.), e alle «recenti storie dell'America del Nord».

[146] Cfr. *Pol.*, 1285a4-10; e HOM., *Il.*, II, 391-93.

> e alla guerra spettano ordinariamente o al popolo o a un consiglio; anche se poi è la guerra stessa, che non ammette pluralità di governanti, a trasferire il comando all'autorità unica del re (§ 108).

Il *re* torna ad essere, qui, il capo militare. E, dipoi, la limitazione dell'attività di comando, dotata di forza coercitiva, al caso specifico della guerra, e l'assenza di tratti coercitivi, invece, nel governo della tribú, quanto agli altri settori della vita della comunità, verranno ribadite, da Locke, a un suo critico:

> Nelle Indie Occidentali, ci sono popoli che non hanno altro fine della loro società che la difesa in comune contro i loro nemici. In esse il loro capitano, o principe, è comandante sovrano in tempo di guerra; ma in tempo di pace né lui né alcun'altra istituzione hanno alcuna autorità sui membri della società[147].

Cosí si veniva a neutralizzare la tesi tradizionalistica, a proposito dell'origine dei governi in forma monarchica[148]. Riconosciuto il fatto, Locke ne dava un'esplicazione che tagliava fuori le implicazioni dottrinali solite, in quanto alle pretese virtú intrinseche del potere coercitivo sostitutiva la considerazione d'una situazione di fatto specifica, quella della guerra, «che non ammette pluralità di governanti».

26. Se non sono i selvaggi d'America a rendere immagine dello stato-di-natura, in Locke[149], è dunque perché egli li assume a rappresentare, invece, lo stadio sociologico del *Beginning of political Societies*. Dei tre poteri che secondo lui costituiscono uno Stato – di far leggi e giudicare, di pace e di guerra, e d'eseguire con la forza collettiva le decisioni prese –, quest'ultimo c'è certamente già, fra i selvaggi, ma solo in rapporto al secondo; manca il primo potere, e quindi per questo verso i selvaggi continuavano a vivere nella loro «libertà naturale».

Che la nozione di stato-di-natura non sia pertinente nell'interpretazione dei rapporti intratribali, secondo Locke, è anche perché, in quello stato, per la legge di natura, «tutto il genere umano è una comunità sola, distinta da tutte le altre creature» (§ 128).

[147] *A Second Letter concerning Toleration* (1690), in LOCKE, *Works*, VI, p. 121.

[148] Si va da Lipsio a Hooker, da Filmer a Bossuet.

[149] Ovviamente anche per Locke i selvaggi si potrebbero dire nello stato-di-natura, considerandoli nella prospettiva dei loro rapporti intertribali. Ma con ciò non s'avrebbe se non un caso analogo, *mutatis mutandis*, ai rapporti fra gli Stati sovrani. Tuttavia, alquanti, di chi seguirà la teoria politica di Locke, non riusciranno a non intromettere il riferimento ai selvaggi nella considerazione dello stato-di-natura, come sua verifica empirica specifica, per una sorta d'automatismo mentale.

Assunto cioè che la condizione naturale dell'umanità sia definita dall'efficacia della legge della ragione, la socialità che ne consegue non conosce se non le frontiere del genere umano stesso – quella società generale degli uomini la cui nozione era stata elaborata, al solito, da Pufendorf[150] e che verrà dipoi criticata da Rousseau. Invece, le società di cui Locke parla nel cap. 8 del secondo *Trattato*, le comunità dei selvaggi, sono al plurale: molteplici, ognuna particolare. Nei loro vari gruppi, gli Indiani «vivono insieme in società, costituiscono un determinato popolo, d'una stessa lingua, sotto un solo condottiero»[151]. Non piú *gli uomini*, in quanto distinti dalle altre specie animali, ma gli Uroni, per esempio, in quanto distinti dagli Irochesi, con i quali infatti sogliono essere in guerra, e cosí via. Locke lo sottolinea ripetutamente, puntando sull'elemento lingua, come criterio di delimitazione dei confini del gruppo[152]. Col che egli si poneva in contrasto con la tendenza a ridurre ciò che comunque tenesse insieme i selvaggi a un qualche elemento semplice e immediato, quale era stata, mettiamo, la *natural lust* di Hobbes.

Con il paragrafo sui re indiani, «poco piú che generali delle loro armate», è ormai compiuta l'approssimazione di Locke ai selvaggi; ed è compiuta, insieme, anche l'argomentazione non filosofico-giuridica, ma sperimentale, etnografica, nella ricostruzione della genesi della società politica. Questa seconda argomentazione esigeva il forte intervento ermeneutico sui selvaggi, presentato, come s'è visto, per successive integrazioni di elementi, a partire dal *no government at all*. Risulta fissata, cosí, un'immagine dei selvaggi destinata a rimanere tipica per tutto il Settecento, soprattutto attraverso la mediazione di Montesquieu, che la sottoscriverà interamente. E dalle pagine del secondo *Trattato* essa tornerà poi, a sua volta, anche in parte della letteratura di viaggio. Un caso di mediazione filosofica, nella presentazione di quanto visto con i propri occhi.

Quanto all'eterogeneità fra la prospettiva genetico-empirica e quella razionalistica iniziale, giuridico-filosofica: nella deduzione giuridica il motivo determinante, per spiegare l'origine della società politica, erano sí i conflitti nei quali si prospettava che degenerasse lo stato-di-natura originario, ma, in tale sede, l'ipotesi era di conflitti fra individui singoli, in assenza d'un giudice imparziale

[150] Cfr. *JNG*, I, 1, 7.

[151] *A Third Letter for Toleration* (1692), in LOCKE, *Works*, VI, p. 225.

[152] Cfr. anche *First Treatise*, § 144: «in molte parti dell'America ogni piccola tribú era un popolo distinto, con una lingua diversa», ecc.

per l'applicazione della legge di natura (correlativamente, lo Stato politico che ne conseguiva, completo di tutti i suoi poteri, appariva motivato, anzitutto, dall'esigenza di evitare l'anarchia, sorgeva idealmente dalla necessità di far leggi e d'applicarle con efficacia)[153]; e invece nel capitolo *Of the Beginning of Political Societies* la guerra è quel fenomeno d'ostilità ricorrente fra le tribú dei primitivi, di cui avevano parlato tutti i viaggiatori (un fatto che Locke semplicemente registra, non deduce da alcunché d'altro). Quanto poi al rapporto con Hobbes, la medesimezza del tema accentua il contrasto: mentre Hobbes aveva sostenuto che tra i selvaggi domina la guerra a cagione dell'assenza, fra di essi, dello Stato politico, Locke sostiene, al rovescio, che è solo in funzione della guerra con altre tribú che si stabilisce fra i selvaggi un potere coercitivo. E questa fu la sua maggiore intuizione[154], tale che lo portava ben piú in là d'una mera disarticolazione tra società e Stato.

27. Nel frattempo, Locke ha anche offerta un'esplicazione del «modo di vivere» dei piú degli Indiani americani (e, per estensione, dei primi uomini del Vecchio Mondo). Che la preoccupazione primaria sia di difesa contro le invasioni e le offese esterne, anziché di «una molteplicità di leggi», è in conseguenza delle «scarse occasioni alla cupidigia e all'ambizione» presso di loro (§ 107), e quindi della mancanza di quelle passioni che insorgono solo in seguito all'avvenuta divisione della terra in proprietà private. In questo, la semplicità dei selvaggi è pari a quella dei primi uomini: «l'innocenza e la purezza di quest'età povera ma virtuosa» (§ 110). In tal modo, Locke ha scoperto quel che stava scritto, certo, in molte relazioni di viaggio, ma che fino ad allora non era ancora stato assunto nel corpo d'un trattato di filosofia politica. Ora sí che il Nuovo Mondo appariva portatore di quanto neppure sospettato dalla tradizione filosofica.

All'avversario che non voleva persuadersi di quel che già gli aveva opposto relativamente ai selvaggi d'America, Locke tornerà a replicare:

[153] Cfr. in particolare il § 89 e tutt'interi i capp. 11 e 12, in specie il § 134: «La prima e fondamentale legge positiva di tutti gli Stati è quella che stabilisce il potere legislativo... Questo è il potere supremo d'uno Stato».

[154] Valutazione opposta presso B. BUCHAN, *The Empire of Political Thought: Civilisation, Savagery and Perceptions of Indigenous Government*, «History of the Human Sciences», 18 (2005), pp. 1 sgg.

> Vi stupite delle mie notizie sulle Indie Occidentali. Ve ne stupite, suppongo, perché non le trovate nei vostri libri sull'Europa o l'Asia; ma, checché pensiate, v'assicuro che il mondo non è chiuso nel giro d'un villaggio. Però, onde possiate non esser piú sorpreso da tali notizie, consentite che vi chieda se non è possibile che...

Di nuovo, un rovesciamento rispetto a Hobbes: per questi, dall'assenza dello Stato politico conseguiva l'assenza di proprietà privata, fra i selvaggi[155], e invece, per Locke, dall'assenza della proprietà privata della terra, e in genere di quello sviluppo produttivo che induce le passioni del possesso e del dominio, deriva la possibilità di comunità la cui coesione non dipenda dall'esistenza di governi e tribunali.

28. Gli sarà stata suggerita da Locke (il secondo *Trattato* era stato tradotto in francese nel 1695), una pagina in cui anche Bayle si darà a dissociare società e Stato? Certo, la tesi gliela mettevano in bocca i suoi critici stessi, che, per sostenere che senza religione non potrebbe conservarsi alcuna società, cominciavano col premettere che senza società non potrebbe mai conservarsi il genere umano. Senza società, sí – replicava Bayle –, ma non che gli uomini non possano conservarsi senza leggi e senza governanti. Il pregiudizio in contrario è confutato dall'esperienza, che ci mostra come molte nazioni si siano conservate per secoli senza leggi, senza magistrati, senza forma alcuna di governo. Quanto all'antichità, l'attestano un autore come Sallustio per gli Aborigini in Italia, Getuli e Libici in Africa, o, per i popoli dell'interno di questo continente, un Pomponio Mela, che racconta come ognuno costituisse una famiglia indipendente. Quanto al presente, oltre che ancora per gran parte dell'Africa, vale poi per i piú dei popoli americani, come riconosciuto dalla maggior parte dei relatori di viaggio[156].

Ma di certo è da Locke che dipende Hume, per quel capitolo del *Treatise of Human Nature* in cui se la prende con i filosofi che pensino che «gli uomini siano assolutamente incapaci di società senza governo», sostenendo che, al contrario, un modo di vivere

[155] Cfr. *Lev.*, cap. 13, pp. 196-97: «Da tale condizione di vita viene, per conseguenza, che non vi sia alcun dominio, alcuna proprietà, alcun *mio* e *tuo*, ma che di ognuno sia quanto si sia procurato e per il tempo in cui lo può conservare». A proposito della tesi humiana dell'artificialità della giustizia in ragione della non naturalità, bensí convenzionalità, della proprietà privata, è impressionante come non si noti mai che è né piú né meno che una riformulazione di Hobbes.

[156] *Continuation...*, cap. 118, in *OD*, III, p. 352.

consistente nell'unione di famiglie è «uno dei piú naturali agli uomini». Anzi – soggiungerà – «i primi rudimenti di governo sorgono in conseguenza di contese, non già fra uomini della medesima società, bensí fra quelli di società differenti»; concludendo che tutto ciò «lo troviamo verificato nelle tribú americane, nelle quali gli uomini vivono in concordia ed amicizia tra di loro senza alcun governo stabilito, e non si sottomettono mai a nessuno, eccetto che in tempo di guerra, quando il loro capitano gode di un'autorità che però perde al ritorno dal campo di battaglia e al ristabilirsi della pace con le tribú vicine».

Dopo questa critica a Hobbes (ma in realtà a tutta la tradizione della filosofia politica), Hume proseguiva con una critica a Locke, argomentando contro la tesi della giustizia come «virtú naturale» (e cosí in realtà opponendosi a tutto un altro lato della tradizione filosofica, quello col quale, viceversa, era stato Hobbes a rompere). Però, quanto alle tribú americane, anche Hume aveva prese le mosse dall'assunto che per i selvaggi un governo non è necessario perché «un Indiano è assai poco tentato di spossessare un altro della sua capanna o di rubargli l'arco... e, quanto all'eventuale maggior fortuna che possa favorire uno rispetto ad un altro nella caccia e nella pesca, ciò è solo casuale e momentaneo»[157]. Il punto di Locke che Hume tralasciava, era il riferimento all'età dell'oro[158], come troppo in contrasto con i suoi gusti.

29. L'età dell'oro, Locke l'aveva evocata subito dopo il paragrafo sui re degli Indiani d'America. Con ostentazione, si direbbe, citava anch'egli (§ 111) l'immancabile *amor sceleratus habendi* d'Ovidio, quale motivo, assieme allo sviluppo dell'ambizione, della sopravvenuta corruzione dell'umanità. In tal modo Locke si rifà all'indietro, rispetto a quel rifiuto del mito primitivistico che era stato argomentato da Hobbes e, ancor prima, da Bodin, oltre che da Giordano Bruno; e abbandona la prospettiva assiologica, assai prossima a quella di Hobbes e di Bacone, che egli stesso aveva presentata con il confronto fra un re indiano e un operaio giornaliero in Inghilterra, nel capitolo piú moderno – come si suol

[157] *Treatise of Human Nature* (1738), III, II, 8 (nell'ed. in *Works*, I, p. 346). Analogamente in un brano aggiunto nel 1777 al saggio *Of the Original Contract*, negli *Essays* cit., I, p. 445. Senonché, nel *Treatise* stesso, II, III, I (I, p. 259): «Gli uomini non possono vivere senza società; *e non possono stare in società senza un governo*».

[158] Sulla quale, Hume già s'era espresso, ivi, pp. 316 sg., e poi tornerà nella 3ª sez. della *Ricerca sui princípi della morale*.

dire – del *Trattato*. Dal punto di vista dello sviluppo socio-politico dell'umanità, tornava a presentarsi in forma idealizzata, come virtuosa semplicità, ciò che era apparso invece come mera miseria dal punto di vista economico, dello sviluppo produttivo. Non c'è possibilità d'attenuare il contrasto fra questi due atteggiamenti; c'è da prender atto che in Locke non si trova quella coerenza che, frutto di scelte in senso rispettivamente contrario, si riscontrava invece, ieri, in un Hobbes, e si riscontrerà, domani, in un Rousseau. Ovvero, con Locke si ha un esempio macroscopico di quell'ambivalenza, nei confronti d'un modo di vivere primitivo, di cui s'è detto sopra, nell'*Introduzione.*

Col richiamo all'età dell'oro, Locke si rifaceva, invece, a Grozio (col quale aveva in comune anche i presupposti teologici, grosso modo arminiani). Era stato Grozio, infatti, a presentare gli Americani quali esempio dell'originaria comunità dei beni – «Tutti possedevano tutto, comune ed indiviso...» – e come una corruzione l'abbandono d'un tale stato da parte dell'umanità del Vecchio Mondo. Al pari che poi in Locke, cioè, la ripresa del mito dell'età dell'oro in riferimento ai selvaggi modernamente scoperti atteneva a uno solo dei temi del mito classico: «Una comunità dei beni, derivante da una straordinaria semplicità, si può vedere presso taluni popoli dell'America, che per molti secoli hanno continuato in simile uso, senza inconvenienti»[159]. E una tale selezione dei temi intrecciati nel mito antico era stata chiara già nella prima, in assoluto, delle utilizzazioni d'una tale tradizione letteraria in rapporto ai selvaggi d'America, ad opera dello storiografo ufficiale delle Indie, il d'Anghiera:

> Si è venuti a sapere che presso di loro la terra era in comune, come il sole e l'acqua, e non vigevano il *mio* e il *tuo*, origine di tutti i mali. Sono infatti contenti di cosí poco che in quelle vaste regioni rimangono sempre disponibili piú terreni di quanti ne siano richiesti. Vivono nell'età dell'oro... con rettitudine, senza leggi, senza codici, senza giudici[160].

Basta confrontare questo luogo – che, destinato a immensa fortuna[161], rappresenta indubbiamente l'origine delle idealizzazioni dei selvaggi americani – con la sua fonte, Ovidio, per constatare

[159] *JBP*, II, II, 2. E uno dei suoi commentatori, K. Ziegler, gli rinfaccerà: «Argomentare sulla base di popoli che, al modo delle bestie, non abitano in città né hanno fortificazioni, ma vivono in antri rupestri, e non associati, bensí dispersi... è argomentare *a brutis ad homines*. Un siffatto modo di vivere non è semplicità, bensí bestialità».

[160] D'ANGHIERA, *De orbe novo decades* cit., I (1516), 3, p. 94.

[161] A cominciare da Pietro Bembo, nell'*Historia veneta*, 1551.

l'abbandono, per un verso, degli aspetti piú propriamente mitici (fiumi di latte, ecc.), e, per un altro verso, del motivo, ovviamente, dell'ignoranza delle armi e della guerra[162]. Quel che rimaneva – il *sine legibus, sine iudicibus* – era destinato alla lunga storia di cui s'è richiamato qualche tratto nel presente capitolo.

Una volta messe da parte le riprese piú o meno letterarie, le idealizzazioni moderne dei selvaggi non ebbero solo la funzione di dar voce in qualche modo a quel disagio della civiltà che attraversa probabilmente ogni società, né solo di dar forma agli spunti di critica rivolta contro la specifica civiltà dell'Europa moderna, ma ebbero anche quest'altra funzione, di anticipare, magari di rendere viepiú urgente, e poi accompagnare a guisa di ridondante commento, una scoperta teorica come la dissociazione fra la società e lo Stato.

La contestualità di questa scoperta con l'idealizzazione dei selvaggi s'è presentata, oltre che nel caso di Locke, anche in quello di Leibniz. E questi, allorché si diede a spartire vantaggi e svantaggi fra la barbarie e la *culture* – pur avvertendo che parlare contro la seconda significherebbe attaccare la ragione in favore degli animali –, tornò anche a dichiarare: «... E tuttavia si deve pur riconoscere che in alcuni aspetti importanti i barbari sono superiori a noi, e si può dire anche che, in alcuni aspetti, la loro morale, come la praticano, è migliore della nostra, perché loro non hanno l'avidità d'ammassare né l'ambizione di dominare»[163] (la fonte prossima di Leibniz, Lahontan, aveva aperto il capitolo in cui presentava i selvaggi come privi di leggi e di giudici con: «I selvaggi non conoscono il *mio* e il *tuo*...»[164]). Con Locke e con Leibniz la verità del mito era stata dunque recuperata nel suo contenuto concettuale; con gli Hume e i Montesquieu, si avrà l'ulteriore traduzione, nel senso dell'abbandono delle risonanze letterarie.

Accanto alla tendenza che riduceva i selvaggi a uomini brutali, perché privi di leggi e magistrati, e a quella che ritrovava invece

[162] A teorizzare l'operazione sarà il Tasso, nell'*Aminta*, I, 2: «O bella età dell'oro, Non già perché..., Non perché..., Non perché... Ma sol perché...»: perché allora vigeva «legge aurea e felice | Che natura scolpí: *s'ei piace, ei lice*». A tale primitivismo si contrapporrà Giordano Bruno, nel 3° dialogo dello *Spaccio*, a cui già s'è alluso; e a tale libertarismo il Guarini, nel *Pastor fido* (ma poi non se ne dimenticherà Goethe, nel suo dramma sul *Tasso*, II, 1: «Zum Menschen sprach: *Erlaubt ist, was gefällt*»). Nel Tasso, si trova anche l'esemplificazione dell'età dell'oro con gli Indiani d'America. E cfr. H. PETRICONI, *Das neue Arkadien*, «Antike und Abendland», 3 (1948), pp. 187 sgg.; G. COSTA, *La leggenda dei secoli d'oro nella letteratura italiana*, Bari 1972.

[163] *Nouveaux essais...*, I, II, 20.

[164] LAHONTAN, *Mémoires* cit., p. 637.

re e governi anche fra di loro – entrambe condizionate dalla tradizione speculativa – c'era sempre stata quest'altra: all'idealizzazione, attraverso i riecheggiamenti dai poeti dell'antichità. Ed era il solo modo, nel Cinquecento e nel Seicento, che consentisse di pensare come effettive società le aggregazioni prive d'istituzioni politiche. Si veda, ad esempio, lo scambio di battute, sulla questione del regime politico dei barbari, nei *Divine Dialogues* di Henry More (1668, alle spalle di Locke, e certo nel movimento di reazione anti-Hobbes):

> *E.* O non ti sembra forse cosa quanto mai brutale che in parecchi luoghi non si abbia alcun governo, come a Cuba e nella Nuova Spagna, e se ne vadano nudi, non riconoscano alcun potere, vivendo in una comune libertà, secondo quel che attestano i cosmografi?
>
> *C.* Ma come può mai essere cosa sconveniente e brutale, che, chi non è gravato dal peso di ricchezze, non si curi d'aver leggi, quando è vero che i contrasti fra gli uomini hanno origine dai desideri di onori e dai desideri di beni, che sono i due motivi per cui si va contro la giustizia? Quindi, è tanto poco vero che i barbari siano per ciò dei degenerati, che invece ci riportano alla primèva semplicità dell'età dell'oro, quando non c'erano né giudici né prigionieri, ma una comune libertà, senza alcuna occasione d'ingiurie[165].

Anche la prima dissociazione fra società e Stato in ambito accademico – in un ambiente peraltro particolarmente conservatore, quanto all'aristotelismo, come il luterano, e ad opera d'un personaggio quale Hermann Conring, l'autorità maggiore, ivi, lungo il XVII secolo – era avvenuta proprio in questo modo:

> Tutti i saggi sono concordi nel ritenere che, anteriormente a che esistessero degli Stati [*civiles societates*], la vita primitiva degli uomini sia stata rude e semplice, in quanto ancora priva di quei desideri di agi che poi si sarebbero estesi senza limite, all'infinito; e perciò essa è detta, da tutti, «aurea», perché piena di felicità [*beatissima*]. La tesi d'Aristotele, che l'uomo sia un animale per natura *politico*, non è vera; perché per natura l'uomo è sí socievole, e cioè non può vivere al di fuori di qualsivoglia società, ma non è che possa vivere bene solo nella società politica, o Stato[166].

E col Conring si ritrova la funzione che aveva avuta Hobbes. Il Conring contestava infatti gli argomenti d'Aristotele per la pretesa politicità dell'uomo, qualificandoli come non sufficienti, rispetto alla tesi, e pertanto valevoli solo per la *possibilità*, che l'uomo viva

[165] *Divine Dialogues*..., V, 7, London 1713², pp. 193 sg. (versione latina, nell'anast. *Opera omnia*, Hildesheim 1966, II/1, p. 724). In tutto il contesto, repliche decise ad argomentazioni tradizionalistiche.

[166] *De civili prudentia*, VI, 4 e 13, in CONRING, *Opera* cit., III, pp. 307 e 311. Altrettanto nella *Dissertatio de cive et civitate*, §§ 46 e 48, ivi, pp. 735 sg.

in uno Stato (quanto all'esercizio della capacità linguistica di cui l'uomo è dotato, ad esempio, basta una società, e non è richiesto uno Stato)[167].

D'altronde, la semplicità dei selvaggi, la loro innocenza e la loro felicità, erano anche dei testimoni oculari ad assicurare d'averle registrate al di là dell'Oceano. E questa diffusione del mito fra i viaggiatori – prima ancora che fra uomini di tavolino europei – parla contro la riducibilità d'un simile fenomeno alla vischiosità inerziale di stilizzazioni letterarie. Risulterebbe incomprensibile, se non si riconoscesse che quelle stilizzazioni recavano in sé un'effettiva virtú ermeneutica, per chi faceva esperienza di uomini e società, nel Nuovo Mondo, e non di branchi di fiere; ché, per il resto, i viaggiatori erano in genere timorati anche dei príncipi terreni, oltre che di Dio.

Dopo aver espresso orrore rispetto alle guerre continue e all'educazione al sentimento di vendetta, dopo aver magari condannati certi costumi sessuali e matrimoniali, dopo aver, soprattutto, stigmatizzata la cecità dei selvaggi in fatto di religione e la loro dedizione al Demonio; dopo tutto ciò, niente di piú facile che, da timorati cristiani, taluni viaggiatori si tramutino improvvisamente in umanisti consumati, all'apparenza, abbandonandosi all'idealizzazione, ma, in realtà, in presenza d'un fatto che, dopo tutto il resto, tanto piú risultava «pressoché incredibile» (come s'era espresso il de Léry): il fatto che comunque quegli uomini nudi «convivono bene in pace gli uni con gli altri», nonostante che «non abbiano né re né príncipi»[168]. E, subito dopo il de Léry, il maggior autore moderno del mito, Montaigne, è stato probabilmente anche il primo ad avvertire, in qualche modo, l'equivoco eurocentrico in cui erano caduti i relatori che avevano presentato i Caciqui, ecc., degli Indiani, come loro re, con l'insinuazione maliziosa che introduce nel resoconto del colloquio avuto con l'indiano incontrato a Rouen: «Allorché gli chiesi che vantaggio ricavasse dalla superiorità di cui godeva fra i suoi – perché era un capitano, *e i nostri marinai lo chiamavano re* – mi rispose...»[169]. In questo saggio sui

[167] *De civitate nova*, § 18, ivi, p. 743.

[168] J. DE LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), a cura di F. Lestringant, Paris 1994, cap. 18, *Ce qu'on peut appeler lois et politie civile entre les sauvages*.

[169] *Essais*, pp. 221 e 212 (corsivo mio). Per l'intero contesto, vedi C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, trad. it., Milano 1965², p. 296. Nella marea di saggi, dimenticato, B. WEINBERG, *Montaigne's Reading for "Des cannibales"*, in G. B. DANIEL jr (a cura di), *Renaissance and Other Studies in Honor of W. L. Wiley*, Chapel Hill 1968, pp. 261 sgg.

Cannibali, l'età dell'oro ricompariva formalmente; ma a ragion veduta, diciamo pure, se erano «un popolo... in cui non si dà alcuna sorta di traffici... alcun nome di magistrato, né di gerarchia politica; alcuna usanza di servitú, di ricchezza o povertà; alcun contratto; alcuna successione ereditaria; alcuna spartizione». E qui si vede quel che ha fatto Montaigne: anziché scegliere, come un po' tutti, fra il paradigma vespucciano (meramente quel che i selvaggi *non* hanno) e il paradigma colombiano, assimilazionista, accogliere il primo ma rovesciarlo sulla base dell'ulteriore paradigma nel frattempo riesumato da un'autorità come il d'Anghiera: giustappunto l'età dell'oro.

Ciò tornava anche nel libertino tipo, come La Mothe le Vayer, nel quadro della deplorazione dei misfatti perpetrati dai Conquistatori a causa della loro avidità, mai soddisfatta. Non abbiamo tratto alcun vantaggio dall'esperienza di genti che erano esenti dalle nostre depravazioni, e, anziché adottare anche noi le leggi «della pura Natura», abbiamo preferito mantenere le nostre vecchie, corrotte. Né è da supporre che, anche se mai avessimo comunicate loro tutte le arti e il sapere di cui disponiamo – cosa che peraltro non è stata –, non perciò li avremmo resi piú felici di quanto lo erano nella loro vita d'una volta, priva di pene, senza preoccupazioni, come quella descritta dai poeti antichi, beata, all'inizio dei tempi. È cosí che – in questo caso estremo – anche lo scettico nichilista accede alla legge-di-natura e all'età dell'oro (e senza tralasciare una frecciata velenosa: altrettanto è accaduto quanto al destino ultraterreno dei nativi, ché, prima, nel loro stato d'ignoranza del Vangelo, avrebbero potuto salvarsi in ragione dell'innocenza della loro vita sotto la legge naturale, come sostengono i teologi piú equilibrati, e invece, una volta che il Vangelo gli è stato predicato, siccome puntualmente loro lo rinnegano non appena possano farlo impunemente, vista la condotta di chi glielo predica, allora vengono a cadere sotto la maledizione del peccato d'apostasia)[170].

30. Dalla linea Pufendorf-Locke-Leibniz-Hume prende avvio una strada maestra del pensiero moderno: di quanti rifiuteranno, hobbesianamente, l'«animale politico» d'Aristotele, ma altrettanto l'implicazione ancora hobbesiana società-Stato, aprendosi cosí

[170] *De l'opiniâtreté*, nei *Dialogues* cit., p. 370. Per l'accenno teologico, di La Mothe le Vayer stesso si rammenti il *De la vertu des payens*.

la possibilità d'intendere le famiglie selvagge come forme di vere e proprie società. E saranno in tanti: fino a Kant; e anzi fino a Hegel, per la sua ripulsa della tendenza a ritrovare ovunque istituzioni politiche e sudditanza a leggi civili, per quell'opposizione fra «un popolo» e «uno Stato», fra la «condizione patriarcale» e la «costituzione politica»[171], la quale è presupposta da tutta la sua filosofia della storia.

Senonché l'affermarsi di tale linea non fu affatto facile, nel Settecento. Alla metà del secolo, tutte le alternative erano ancora aperte. Un hobbesiano come Mandeville era rimasto fermo alla teoria che «indubbiamente, la base d'ogni società è il governo»[172], e che «con *società* s'intende un corpo politico», dal momento che, «se con *società* s'intendesse solo una certa quantità di gente che stesse insieme senza leggi né governo, allora nel mondo non c'è creatura piú inadatta alla società di quanto lo sia l'uomo»[173]. Dall'altra parte, l'avversario di Hobbes, e avversato da Mandeville, Shaftesbury, sostenendo la dottrina opposta, aveva protestato contro chi voleva «far apparire invenzioni o artifizi la società *e* il governo civile»[174], sostenendo la piena naturalità d'entrambi.

Società, quelle selvagge, nelle quali, al posto delle leggi, si ritrovava il dominio dei costumi tradizionali di gruppo – sosterrà Montesquieu – e sulle *Mœurs*, appunto, *des sauvages ameriquains* si era già avuta, per non dir altro, la grande opera di Lafitau. D'altra parte, se pur in senso assai generico, di *mœurs*, *coutumes*, *usages*, ecc., s'era sempre parlato, spontaneamente, a partire dalle prime relazioni di viaggio. Ma ecco che, nello stesso anno in cui usciva l'*Esprit des lois*, un grande scienziato, nientemeno che Buffon, procedeva a negare la pertinenza di queste categorie a proposito dei selvaggi. Attraverso una deduzione tutta razionalistica, con una critica delle relazioni di viaggio, Buffon perveniva a una disgregazione del tema *popoli* selvaggi, a una frantumazione quale nessuno, neppure il tradizionalista piú fermo alla Scolastica, aveva mai osato. Dopo aver insistito sull'opposizione fra l'uomo selvaggio e l'uomo «in società», cosí infatti egli argomentava la ragione per cui riteneva di non doversi dilungare su quanto avesse a che fare con le consuetudini [*coutumes*] dei popoli selvaggi:

[171] § 349 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.
[172] Cfr. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees* cit., II, p. 184.
[173] *Ibid.*, I, p. 347.
[174] *Sensus communis*, III, 2, in *Works*, I/3, pp. 78 sgg.

> Nessuno degli autori che ne hanno parlato ha posto mente al fatto che, quanto ci davano per abitudini [*usages*] costanti e per costumi [*mœurs*] d'una società, non erano che azioni particolari di taluni individui spesso indotti dalle circostanze o dal capriccio. Alcune nazioni – ci dicono – mangiano i loro nemici... alcune sono perpetuamente in guerra fra di loro... in alcune si uccide il proprio padre quando raggiunga una certa età. Tutte queste storie, sulle quali i viaggiatori si sono dilungati con tanto compiacimento... significano soltanto che un certo selvaggio ha mangiato il suo nemico, un altro l'ha bruciato, oppure l'ha mutilato, un altro ancora ha ucciso, o mangiato, suo padre; il che può rintracciarsi presso una sola nazione selvaggia altrettanto quanto in piú nazioni, perché tutte quelle in cui non ci siano né legge né governo né società, in realtà sono delle orde tumultuose d'uomini barbari e indipendenti, che obbediscono soltanto alle loro passioni individuali, e che, non avendo un interesse comune, non sono in grado di rivolgersi verso uno stesso scopo e di sottomettersi ad usi costanti[175].

Dopo una simile avvertenza, davvero non rimaneva niente piú da dire sugli usi e i costumi dei selvaggi. Ma in una siffatta convinzione Buffon anche rimase completamente isolato, in un secolo in cui l'interesse etnografico era fortissimo. Certo, la sua specialità era l'altro versante dell'antropologia, quello fisico; ma per queste sue ricerche egli aveva pur acquisita larga conoscenza delle relazioni di viaggio; e – comunque – di Buffon pur sempre si tratta. Quanto poi al *capriccio*, addirittura, una simile categoria era bensí presente già in molte relazioni di viaggio, nella deduzione delle implicazioni dell'assenza di leggi, ma in genere anche puntualmente contraddetta, di fatto, appena si procedesse a una qualche descrizione, dall'esibizione di norme e usanze collettive. Ora Buffon veniva a rimettere le cose a posto, decidendo la questione con consequenziarietà: dal tema anarchia (egli escludeva esplicitamente dal suo discorso Perú e Messico)[176] giungeva sino alla contestazione della nozione stessa di *nation* in quanto riferita ai selvaggi, della nozione minima, cioè, fin allora d'uso comune, mai posta in dubbio. Di fronte a una certa immagine dei selvaggi, come quella che era consegnata alla voce relativa nei Vocabolari, comunità di lingua e di costumi, di attività e di vita, tutto veniva ridotto al rango d'apparenza illusoria. E ciò, non per un qualche atteggiamento di disprezzo verso i primitivi, come quello che aveva indotto tanti a considerarli alla stregua dei bruti; ché, anzi, l'assiologia esplicita

[175] *Variétés dans l'espèce humaine* (1749), in BUFFON, *HN*, III, pp. 490 sg. (= *OC*, III, p. 532).

[176] Le sole terre d'America, dice (*HN*, III, p. 516; *OC*, III, pp. 561 sg.), dove si siano trovati degli uomini «riuniti in società».

in Buffon va semmai in direzione opposta, verso il mito: del selvaggio come *homme de la nature*[177]. Era una questione di teoria.

Hobbesiano rimaneva anche Diderot allorché definiva lo stato-di-natura come la condizione degli uomini viventi «en troupeau et non en société», precisando che per *état de troupeau* – una condizione «non soltanto possibile, ma sussistente di fatto, nella quale vivono infatti tutti i selvaggi» – si doveva intendere «lo stato in cui gli uomini, radunati da un mero impulso della natura [si ricordi la *natural lust* di Hobbes], non hanno dato forma ad alcuna convenzione che li assoggetti ad obblighi né hanno costituita alcuna autorità che li costringa a compiere quanto stabilito»[178]. (Anche un Condillac opporrà, al vivere in società, il vivere «par troupes» dei selvaggi)[179]. E, ciò, alla vigilia del secondo *Discours* di Rousseau, e all'indomani dell'*Esprit des lois*.

31. Tuttavia, fu lo stesso Diderot, disponibile a sperimentare com'era, anche a portare a compimento il ciclo che s'era aperto con Montaigne. Non Rousseau, bensí Diderot, nei pezzi che stese per l'*Histoire philosophique et politique* dell'amico Raynal[180]. Qui egli si mostra dell'idea, ancora, che i selvaggi rappresentino lo stato-di-natura; ma in senso del tutto contrario a Hobbes, ché, «se noi Europei preferiamo il nostro stato a quello dei popoli selvaggi, è perché la vita civile [*civile*] ci ha resi incapaci di sopportare certi mali della natura a cui il selvaggio è esposto piú di noi, e perché siamo attaccati a certe dolcezze del vivere, di cui ormai, per l'abitudine, non possiamo piú fare a meno». Cosí – certo, perché mosso da un'intenzione aggressiva verso l'*ancien régime* – Diderot dava la stura alla sua vena piú passionale ed eloquente, per sostenere, con

[177] Anche se poi, quando Buffon accede al mito (*HN*, III, p. 492; *OC*, III, pp. 533 sg.), trapassa al caso d'un «selvaggio assolutamente selvaggio, quale il ragazzo allevato con gli orsi di cui parla Conor [*sic*]» (per il che, piú avanti, nel cap. v).

[178] *Suite de l'Apologie de M.r l'abbé de Prades* (1752), § 5, in *OC*, IV, p. 334. L'opposizione fra stato-di-natura e società, e l'identificazione di quest'ultima col potere politico, è dominante anche nell'*Histoire philosophique* del Raynal.

[179] Nell'*Introduction à l'étude de l'histoire* – nel quadro del *Cours d'études* –, sez. *Histoire ancienne*, II, 5 e 6, nelle *Œuvres complètes*, Paris 1821 (anast. 1970), VII, pp. 29 e 32. Ancora tutto hobbesiano, per es., anche l'attacco di C.-F.-J. D'AUXIRON, *Principes de tout gouvernement...*, Paris 1766 (anast. 1980), I, pp. 1 sgg.

[180] Raccolti ora, dall'originale, in DIDEROT, *Pensées détachées. Contribution à l'"Histoire des deux Indes"*, e *Mélanges et morceaux divers. Contribution à l'"Histoire des deux Indes"*, a cura di G. Goggi, Siena 1976 (in attesa del t. XXVI delle *OC*, di Diderot). Ma, per comodità di tutti, rimanderò a M. DUCHET, *Diderot et l'"Histoire des deux Indes", ou L'écriture fragmentaire*, Paris 1978.

prodigalità d'esemplificazioni, «una distanza infinita fra la sorte dell'uomo civilizzato [*civil*] e quella dell'uomo selvaggio, e tutta a svantaggio dello stato sociale»[181]. È vero che, con quella duttilità che gli era propria, a un certo punto ripiegava su un'altra tesi: che, «a partire dalla condizione della natura piú bruta fino allo stato di maggiore civiltà [*le plus civilisé*], ogni cosa si compensa, pressappoco: vizi e virtú, beni e mali fisici»[182]; ma, l'intenzione aggressiva mantenendosi vigorosa, il tono riprendeva a sfiorare la liricità, fino a quella conclusione che già conosciamo[183]: l'importanza che le generazioni future non perdano la conoscenza dei costumi dei selvaggi, perché è a questa che si devono tutti i progressi che ha fatti fra gli Europei la filosofia morale – s'intenda, soprattutto, politica – liberandosi per sempre dai pregiudizi della superstizione e della tirannia («Dacché s'è visto che le istituzioni sociali non derivavano né dai bisogni della natura né dai dogmi della religione, dal momento che innumerevoli popoli vivevano indipendenti e senza culti, si sono scoperti i vizi della morale e della legislazione nell'istituzione delle società»)[184].

Se poi si preferisse una testimonianza, sempre all'estremo cronologico opposto, rispetto a Montaigne, sorretta da un'informazione di prima mano sui nativi d'America – e una volta che già esisteranno gli Stati Uniti – si ha nientemeno che Benjamin Franklin (il suo scritto verrà tradotto anche in italiano, e lo menzionerà ancora Leopardi). Proprio chi a parere di Max Weber incarnerà lo spirito del capitalismo, cominciava col dire che «li chiamiamo *selvaggi*, perché le loro maniere di vivere sono differenti dalle nostre, e pensiamo che queste siano la perfetta civiltà [*civility*]», salvo che anche essi pensano lo stesso delle loro. Poi – prima di riportare, fra virgolette, vari discorsi dei capi irochesi, di cui (con la mediazione del suo interprete personale) si faceva personalmente garante – tornava a ripetere anch'egli che «presso di loro, tutto il governo si riduce ai consigli e agli avvertimenti dei piú saggi, non hanno forza pubblica, non prigioni, non funzionari per costringere all'obbedienza o per infliggere punizioni», e cosí proseguendo[185]. E anche quello che degli Stati Uniti sarà il terzo presidente si faceva forte della

[181] *Histoire*, XVII, 4 (VIII, pp. 348 e 345) = fr. 189b (Duchet, p. 94).

[182] *Histoire*, VI, 23 (III, p. 523) = fr. 58d (Duchet, p. 74).

[183] Vedi alla fine dell'*Introduzione*, di sopra.

[184] *Histoire*, XV, 4 (VIII, pp. 73 sg.) = fr. 176a (Duchet, p. 92).

[185] B. FRANKLIN, *Remarks concerning the Savages of North America* (1784), in ID., *Writings*, a cura di A. H. Smyth, New York 1907, X, pp. 97 sgg.

propria consuetudine con gli indigeni[186] per prendersela con l'idea d'una loro inferiorità naturale[187]; e arriverà a dichiararsi convinto che, nel loro complesso, le società senza governi, come le indiane d'America, godessero d'una felicità infinitamente maggiore – senza esagerazione, avvertiva – che non le europee, i cui governi hanno divisa la popolazione in due classi: o lupi o pecore[188].

32. Non so se si sia notato come la teorizzazione, da parte di Norberto Bobbio e della sua scuola, d'una «grande dicotomia» fra lo stato-di-natura, inteso come uno stato di asocialità, e la società civile, ossia lo Stato politico – nel senso che i due termini sarebbero reciprocamente esclusivi e congiuntamente esaustivi[189] – valga per quell'autore sul quale in realtà è modellata: Hobbes, ma non per i giusnaturalisti successivi, da Pufendorf a Kant, per i quali i due termini erano sí reciprocamente esclusivi, ma non congiuntamente esaustivi. Il modello andrebbe riformulato cosí: propria di tutti i giusnaturalisti moderni è la disgiunzione fra lo stato-di-natura e lo Stato politico, ma essa è completa – ossia è un'alternativa – solo per il primo in ordine di tempo, Hobbes; e anzi è stato questo suo estremismo a indurre gli altri, per confronto, a inserire, fra quei due termini, una società concepita come non ancora politica.

[186] Cfr. TH. JEFFERSON, *Notes on the State of Virginia* (1782), cap. 11, in *Works*, a cura di P. L. Ford, New York - London 1904, III, pp. 494 sgg.

[187] ID., *Political Writings*, a cura di J. Appleby e T. Ball, Cambridge 1999, pp. 515 sgg.

[188] *Ibid.*, p. 153; e *Works*, V, p. 253.

[189] Di Bobbio cfr. *La grande dicotomia*, in N. BOBBIO, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, a cura di M. G. Losano, Roma-Bari 2007, pp. 122 sgg. Poi, *Il modello giusnaturalistico*, in N. BOBBIO e M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna...*, Milano 1979, p. 45: «un modello chiaramente dicotomico nel senso di *tertium non datur*: L'uomo si trova a vivere o nello stato di natura o nello stato civile». Sulla sua scia, M. BOVERO, *Il modello hegelo-marxiano*, ivi, pp. 121, 129, 170 («Nel modello giusnaturalistico società e Stato coincidono, nel senso che... fuori dello Stato, dell'unione politica, non c'è propriamente società»); e *Politica e artificio. Sulla logica del modello giusnaturalistico*, «Materiali filosofici», 7 (1981), n. 6 [*Filosofia e politica*], pp. 721 sgg.

III.

La questione della religione

1. Anche sul tema della religione si ha, alle origini, il contrasto fra i testi messi in circolazione sotto il nome di Colombo e, rispettivamente, di Vespucci. «Questi uomini non conoscono idolatria alcuna, e invece credono fermissimamente che ogni forza, ogni potenza ed ogni bene stiano in cielo», aveva assicurato l'ammiraglio[1], insinuando cosí un doppio vantaggio per l'opera di evangelizzazione, che avrebbe potuto agganciarsi a quel senso spontaneo dell'onnipotenza e del mistero senza neppure dover preliminarmente sradicare precedenti convinzioni e riti pagani (e difatti se n'era appropriato il papa stesso, nella bolla *Inter cetera*). E l'etnografo dell'ammiraglio aveva pacificamente parlato d'una religione [*ley*, d'ascendenza averroistica] degli Indiani, anche se non dicendone nulla[2]. Nel *Mundus Novus* vespucciano[3], invece, si trovava soltanto la negativa: «Non hanno alcun tempio, e non hanno alcuna religione [*lex*, anche qui], e non sono neppure idolatri», in un crescendo, di negazioni, che culmina rapidamente nell'assimilazione alle bestie. E quest'altra convinzione sarà poi rafforzata, nel Cinquecento, soprattutto in seguito alle relazioni sul Brasile.

Nel frattempo, però, la conoscenza, al solito, del Perú e del Messico, con le mitologie e i riti propri di questi Imperi – per il che era ovvia l'utilizzazione della categoria dell'idolatria –, portò a una bipartizione del Nuovo Mondo anche sotto il rispetto della religione: da una parte quegli Indiani che una loro religione comunque l'avevano, e dall'altra tutti quelli che ne venivano considerati privi. *Selvaggi*, questi ultimi, e solo questi, nel senso definito nei Dizionari. Se la definizione suonava primariamente socio-politi-

[1] COLOMBO, *La lettera della scoperta* cit., p. 152.
[2] R. PANÉ, *Relación acerca de las antigüedades de los Indios*, § 14.
[3] In FORMISANO e MASETTI (a cura di), *America sive Mundus Novus* cit., II, p. 157.

ca, si aveva però anche la tendenza ad associarvi pur il parametro «senza religione» – e anche nelle esposizioni etnografiche, monografiche o enciclopediche che fossero. Basta il *Novus orbis* del de Laet, al solito, per riscontrare come vadano costantemente insieme – e talvolta appaiano condizionarsi reciprocamente – le due formule negative.

Anche al riguardo, dietro al de Laet stava Acosta, con la sua distinzione delle varie classi di barbari e le succinte presentazioni di quelli di livello infimo, inserite nella grande *Historia natural y moral de las Indias*: «vivendo bestialmente senza alcun ordinamento politico [*policía*]... come non riconoscevano alcuna autorità terrena, cosí non riconoscevano e non adoravano dèi né avevano riti o alcuna religione» – e tale, tipologicamente, era da considerarsi «tuttora il modo di vivere in molte parti delle Indie Occidentali»[4]. Col che si veniva a recare una verifica alla tesi, d'origine pagana, ma destinata a forte presenza nel Cinque-Seicento, che, «tolta la pietà religiosa, vien meno anche la società»[5]. La convinzione con cui si scontrerà Bayle.

2. Si poteva assegnare questo o quel popolo al campo dell'idolatria anziché a quello dell'irreligione – ché anche a questo riguardo si ha una progressiva riduzione del secondo, via via che le relazioni si succedono –, ma ciò che permase a lungo fu la bipartizione. Quanto poi a spiegarla, l'idolatria sembrava non presentare granché problemi, essendo disponibile tutto il complesso delle tesi elaborate dalla Patristica per il paganesimo antico (del tutto eccezionale, un irenismo come quello d'un Las Casas).

Basta vedere come Acosta interpreta la religione di quei barbari del Nuovo Mondo presso i quali risultavano credenze e riti rivolti al soprasensibile, e cioè Messicani e Peruviani. Il libro dell'*Historia* dedicato a questo argomento[6] – il primo dell'*Historia moral* – comincia col capitolo *Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y invidia del demonio*, nel senso che questi avrebbe cercato in tutti i modi di rendersi simile a Dio col farsi tributare onori e sacrifici.

[4] *Historia natural y moral* cit., VII, 2, p. 234. Una classificazione dei popoli americani in rapporto alla presenza o meno, e alle forme diverse, di credenze e di riti religiosi, presso BOTERO, *Della varietà de' barbari...*, ne *Le relationi universali* cit.; e all'argomento era dedicato anche il l. 1 della medesima parte IV, [t. II], pp. 181 sgg.

[5] CIC., *De nat. deor.*, I, 4.

[6] Sul quale, S. MACCORMACK, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton 1991, cap. 6 (il 5, su Las Casas).

Per il resto, Acosta è formale nel parificare gli antichi pagani ai selvaggi d'America. Preliminarmente a quel libro, avvertiva infatti:

> Se qualcuno si meravigliasse di taluni usi e riti degli Indiani... consideri che fra i Greci e i Romani... si ritrovano o gli stessi od altri simili o talora anche peggiori... poiché il maestro di tutti gli infedeli è il principe delle tenebre... Benché i gentili antichi fossero molto superiori a questi del Nuovo Mondo per il valore ed il sapere naturali... però, in fin dei conti, anche la maggior parte di loro erano barbari[7].

Solo piú avanti, inframezzato all'illustrazione delle varie forme dell'idolatria dei Messicani e dei Peruviani, si trova il capitolo *Que en los Indios hay algún conocimiento de Dios*[8]; dove viene considerata, subordinatamente, un'altra radice delle credenze rintracciate nel Nuovo Mondo, che non sarebbe del tutto impossibile intravedere pur fra le tenebre che offuscano lo spirito di quegli infedeli: «la luce della verità e la ragione». Ma se perciò i predicatori cristiani riescono agevolmente a persuadere gli Indiani dell'esistenza d'un Dio supremo, tuttavia è cosa difficilissima – riferiva Acosta – convincerli che non ve ne sia che uno solo, e tutto quanto dipenda soltanto da lui. Per cui si doveva tornare rapidamente a considerare l'opera del Demonio (attribuendogli pur la responsabilità d'un fenomeno come le analogie, che s'imponevano, fra il paganesimo dell'antichità e quello scoperto nel Nuovo Mondo):

> Le cose e gli eventi naturali, come la pioggia, il bestiame, la guerra, la generazione, li attribuivano agli idoli... E il modo che ha tenuto il Demonio per ingannare questi Indiani, è lo stesso con cui ingannò i Greci e i Romani ed altri popoli pagani antichi, dandogli ad intendere che le creature principali – sole, luna, stelle ed elementi – avessero un potere proprio, ed un'autorità, per far del bene o del male agli uomini[9].

In dosaggi assai vari dell'uno e dell'altro, lungo tutto il Seicento rimarranno fondamentali entrambi i parametri, ogni volta che presso un popolo nuovo, d'America o d'altri continenti, si riconoscesse qualcosa che si fosse disposti a qualificare come, in qualche modo, religione.

3. È difficile trovare una relazione di viaggio che non rientri anche nel genere della letteratura demonologica. E quel che per il Nuovo Mondo avevano asserito tutti gli storici spagnoli della Con-

[7] *Historia natural y moral* cit., p. 151.
[8] *Ibid.*, V, 3.
[9] *Ibid.*, V, 4, *De el primer género de idolatría, de cosas naturales y universales*, p. 157.

quista e i missionari, a qualsiasi confessione od ordine religioso appartenessero, nel contempo veniva asserito altresí per i popoli del Settentrione europeo ovvero per gli africani.

Alla metà del Seicento, in una relazione gesuitica sulla Nuova Francia si trova una messa in guardia contro chi riducesse la credenza degli indigeni nei diavoli a una tradizione ereditata dai loro antenati: no, «di frequente questi diavoli si mostrano anche troppo visibilmente, e siffatte apparizioni le fanno in maniera tale che gli Indiani non possono certo dubitare della loro esistenza»[10]. Naturalmente, una simile insistenza era per non compromettersi con la tesi dell'impostura sacerdotale, neppure obliquamente; ché, se la si fosse ammessa per gli dèi pagani, avrebbe poi potuto essere trasferita sul Dio cristiano – come di fatto accadeva, allora, ad opera dei miscredenti. Il Gentillet, ad esempio, se l'era presa molto con l'attribuzione degli oracoli degli antichi all'inganno dei loro preti da parte di Machiavelli[11], e aveva replicato che le voci che nell'antichità si sentivano risuonare nei templi venivano direttamente da quei demòni dei quali, sotto i nomi di Apollo, Giove e altri simili pretesi dèi, i pagani erano vittime[12]. Occorrerà attendere sino alla fine del XVI secolo perché il Diavolo quasi scompaia – come dalla sensibilità europea, pur orientata religiosamente – anche dalle relazioni di viaggio.

4. Intanto continuava, e semmai acquistò spazio, il richiamo alla ragione umana, legato com'era alla teoria tradizionale della religione naturale; e salve quindi le obiezioni teologiche, per esempio da parte dei giansenisti, quali si coaguleranno in occasione della disputa con i gesuiti sulla questione del cosiddetto peccato filosofico (una questione che sorgeva, caratteristicamente, dai problemi che si ponevano in rapporto all'attività missionaria in Oriente e in Occidente). Ma anche a proposito dei gesuiti, occorrerà distinguere fra le posizioni sostenute da alcuni dotti della Compagnia e quelle, molto piú varie, che sono attestate, per esempio, dai confratelli missionari nel Canada[13]. Nelle loro relazioni, costoro si rifanno co-

[10] H. LALEMANT, *Relation de ce qui s'est passé en la mission des Hurons...*, in CAMPEAU (a cura di), *Monumenta* cit., V, p. 525.

[11] Cfr. *Discorsi...*, I, 12.

[12] *Anti-Machiavel* (1576), II, 5, a cura di C. E. Rathé, Genève 1968, pp. 232 sg.

[13] Anche per la questione del controllo preventivo sugli originali delle relazioni in vista della loro pubblicazione, G. R. HEALY, *The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage*, «The William and Mary Quarterly», s. 3, 15 (1958), pp. 144 sgg. Documentario,

stantemente al Diavolo, parlano continuamente delle superstizioni e delle stregonerie dei selvaggi; e purtuttavia insistevano anche sugli elementi che, almeno in prospettiva, apparivano garantire maggiori possibilità di successo alla predicazione cristiana. Cosí, appena giunto in Canada, uno di loro contrapponeva questo campo vergine, aperto alla conquista spirituale, al resto del mondo, trovato involto nelle piú abominevoli superstizioni: «nella *Nouvelle France*, da sradicare non ci sono che i peccati... ché di superstizione, ossia religione falsa, se pur ce ne sia da qualche parte, ce n'è ben poca. I Canadesi non pensano che a vivere e a vendicarsi dei nemici, senza essere legati al culto d'alcuna divinità»[14]. Senonché, nella relazione successiva lo stesso padre procedeva a negare che fosse propriamente da attribuire agli Uroni la qualifica di atei: «è un grande errore, credere che i selvaggi non abbiano conoscenza d'alcuna divinità», è vero bensí che non hanno un culto regolato, il che dipende poi dalla generale mancanza di leggi presso di loro, «ma non si può negare che riconoscano qualche natura superiore all'uomo»[15].

Nel contempo, il richiamo alla ragione umana, quale origine di sentimenti di religione, si sviluppava, in campo laico, con quell'interpretazione eterodossa, della nozione d'una religione naturale[16], che fu il deismo inglese; un movimento di pensiero, certo sollecitato dall'ampliamento di orizzonti procurato dalle scoperte geografiche, ma nei fatti non granché ricco d'interessi etnografici, lungo tutta la sua parabola. Tutt'al piú, nell'affermazione aprioristica del consenso universale, e per verificare la tesi del monoteismo originario dell'umanità (destinato ad esser successivamente corrotto dall'impostura clericale), si poteva produrre, fra gli altri, pur l'esempio dei Peruviani – come aveva fatto, alle origini, Herbert of Cherbury[17]. Il che, naturalmente, anche prescindendo

D. W. FORSYTH, *The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism*, «Journal of Anthropological Research», 39 (1983), pp. 147 sgg. Ma la letteratura, complessivamente, è debordante.

[14] P. LE JEUNE, *Briève relation du voyage de la Nouvelle France...*, in CAMPEAU (a cura di), *Monumenta* cit., II, p. 307.

[15] ID., *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1633*, ivi, p. 433. Un tono analogo, di rivendicazione, si trova anche in J. LALLEMANT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France ès années 1647 et 1648*, ivi, VII, pp. 421 sgg.

[16] Alquanto sommario, K.-H. KOHL, *Naturreligion. Zur Transformationsgeschichte eines Begriffs*, in R. FABER e R. SCHLESIER (a cura di), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986, pp. 198 sgg.

[17] Cfr. *De religione gentilium*, Amstelodami 1663 (anast. 1967), cap. 4, *De Solis cultu et variis ejus nominibus*, p. 20, sulla base di Garcilaso de la Vega.

dall'impostazione filosofica generale dei deisti, ai teologi di qualche rigore non poteva apparire che un *pallier l'idolâtrie*, «essendo certo che gli abitanti del Perú non riconoscevano altro dio che il Sole» – come dirà Bossuet[18], allorché, in occasione della discussione sui riti cinesi, all'alba del XVIII secolo, si troverà a constatare la penetrazione di siffatte tendenze anche in campo cattolico. Di lí a qualche anno, pur un Le Clerc – per passare al settore del cristianesimo maggiormente razionalistico – dovrà prendere le distanze da un Cudworth, che, fisso nell'intento di riaffermare il consenso universale, aveva ritrovata la credenza monoteistica al fondo di un po' tutto il paganesimo antico[19].

5. Un'altra tendenza interpretativa si sviluppò nel corso del XVII secolo, e investí pur le notizie sui miti e i riti degli Indiani d'America: a spiegarli, eminentemente, con la diffusione di elementi della dottrina religiosa ebraica e cristiana, data come avvenuta per vie sicuramente ipotizzabili, ancorché non ricostruibili con qualche certezza. Neanche a questa teoria mancava un aggancio in quel che avevano sostenuto alcuni dei Padri della Chiesa a proposito del paganesimo greco-romano; e comunque nella seconda metà del Seicento essa riscosse un ampio successo, nonostante, anche in questo caso, le opposizioni. L'applicazione all'America rappresentava l'estensione, e cosí l'universalizzazione, di ciò che fino ad allora s'era venuto sostenendo entro quel movimento di erudizione orientalistica che aveva rappresentato uno dei fenomeni piú notevoli della cultura del secolo, a partire dal *De diis Syris* del Selden[20]. Le proposte di Gerhard Johann Vossius e poi del Bochart, di vedere in questo o quel dio pagano l'immagine deformata di Mosè, approdarono infine alla tesi estremistica di Huet, nella *Demonstratio evangelica* (1679), per cui, con la sua figura e con la sua dottrina, Mosè sarebbe stato l'originale di tutti gli dèi pagani. Nel corso della rassegna dei vari popoli della terra, antichi e nuovi, dai Fenici e dagli Egiziani – sempre i primi, dopo Bochart, in queste delineazioni di cicli culturali – e dai Persiani e dagli Indiani fino ai Cinesi e ai Giapponesi, ai Germani, Galli, ecc., ecco infi-

[18] Cfr. *Correspondance*, a cura di Ch. Urbani e E. Levesque, Paris 1909 sgg., XIII, p. 161.

[19] Cfr. *The True Intellectual System of the Universe* (1678), IV, 11; e, rispettivamente, LE CLERC, «Bibliothèque choisie», III (1704), art. 1, pp. 11 sgg.

[20] Sul quale, M. MULSOW, *Iohn Seldens "De diis Syris". Idolatriekritik und vergleichende Religionsgeschichte im 17. Jahrhundert*, «Archiv für Religionsgeschichte», 3 (2001), pp. 1 sgg.

ne *Moses agnitus et cultus et a ipsis etiam Americanis*. Anche senza scendere a complicate ipotesi migrazionistiche, bastava mostrare le tracce ebraiche ancora presenti nelle mitologie e nei culti del Nuovo Mondo, procedendo a confronti diretti, rilevando analogie; bastava ammassare quel che si trovava disperso nelle varie relazioni di viaggio, che potesse apparire come testimonianza, presso gli Americani, delle credenze e dei riti antichissimi[21].

Su notizie come quelle della circoncisione, o d'una specie di battesimo, nello Yucatan, s'era insistito soprattutto all'inizio, nei primi decenni del Cinquecento, per esempio da parte del d'Anghiera o di Herrera; ma si era poi opposto, in specie, Acosta, negando la realtà dei fatti o ricorrendo al Diavolo per spiegarli. Invece, come sappiamo, a questo riguardo Montaigne aveva parlato maliziosamente dei *miracles* di cui si dimostra grande operatore lo «spirito umano»; e cosí anticipava di certo l'atteggiamento libertino, e, piú alla lontana, quella spiegazione laica delle possibili convergenze culturali fra popoli storicamente estranei, come dovute alla comune natura umana, che trionferà nel Settecento. Ma intanto, lungo il Seicento, rimaneva prevalente una mentalità che si può dire diffusionistica; come si vede dai tanti dibattiti che allora si ebbero sull'origine degli Americani, nel corso dei quali ognuna delle tesi in competizione, sulla provenienza storica di quei popoli, s'appoggiava sempre al rilievo di analogie culturali con popoli del Vecchio Mondo[22]. Orbene, Huet non fece che assumere in pieno questa mentalità, passando cosí dai delimitati cicli culturali ipotizzati dagli orientalisti suoi predecessori a un iperdiffusionismo, con la postulazione d'un centro d'irraggiamento unico.

6. Del tutto isolato, nel Cinquecento, un aristotelico come il già menzionato Garimberto[23], col suo piú che disinvolto naturalismo: credere in un Dio ha per conseguenza di amarlo e temerlo, e di qui le cerimonie, cioè preghiere e sacrifici, e dipoi le idolatrie

[21] *Demonstratio evangelica*, Francofurti 1722[6], pp. 104 sg.

[22] Dichiarava, per es., G. HORN, *De originibus gentium americanarum*, Hagæ Comitis 1652, I, pp. 54 sg.: «Sta di fatto che la religione costituisce un'ottima guida per poter penetrare bene nelle origini dei popoli; dal momento che niente hanno avuto cura di conservare, dei loro luoghi d'origine, piú che credenze e riti antichi... Ed anche degli Americani è da ritenersi che portassero con sé la loro religione dal Vecchio Mondo, e non che se l'inventassero solo una volta arrivati lí».

[23] *Problemi naturali e morali*, loc. cit.

di tutte le specie, rivolte a uomini stessi divinizzati, o al Sole, alla Luna e, via via, ai piú svariati enti, animati o anche inanimati. In questo, i popoli delle Indie Occidentali s'accordano con quelli di tante altre parti del mondo; ma non perciò c'è bisogno di supporre derivazioni, in un senso o nell'altro, ché tutti quanti hanno in venerazione «ciò che per natura [loro] propria, e non per esempio d'altri, adorano».

7. Se le spiegazioni dell'idolatria erano a portata di mano, il problema nasceva con quelle parti delle Indie Occidentali – molte, aveva riconosciuto Acosta – in cui veniva riferito che non si praticasse religione alcuna. Ne erano intrigati un po' tutti, perché non s'intendeva rinunciare a quell'argomento in piú, rispetto alle prove razionali dell'esistenza di Dio, che si riteneva fornito dal consenso, al riguardo, di tutte le genti della terra. Al solito, quest'argomento era d'ascendenza greco-latina[24]; ma il grande uso che se ne fece nel corso del Seicento si spiega con la centralità della questione dell'ateismo in quel secolo: tutta una vastissima letteratura apologetica, cattolica e protestante, nasceva dall'ossessivo sentimento che, dalla rinascita delle lettere in poi, si fosse avuto in Europa un sempre piú forte incremento dell'irreligione. Comunque, il valore che si poteva assegnare all'argomento del consenso presupponeva che si prescindesse dalla diffusione della rivelazione; e quindi tutto si giocava sui popoli, antichi e nuovi, estranei ad essa.

Agli umanisti del Cinquecento era venuto subito spontaneo d'esemplificare gli asserti degli antichi anche con il Nuovo Mondo. Cosí, per esempio, Louis Le Roy, nel *De la vicissitude...*, rinverdiva un'asserzione di Plutarco: che tutti gli uomini s'accordino nella convinzione che si debba temere, onorare e pregare un Dio autore di tutte le cose,

> è confermato... anche negli Antipodi e presso i selvaggi delle terre nuovamente scoperte... Chi ha navigato da quelle parti vi ha trovato molti popoli che vivono ancora come i primi uomini, senza scrittura [*lettres*], senza leggi, senza re, senza Stato [*république*], senza arti, e tuttavia non senza religione... e vi sono state istituite cerimonie, ordinate preghiere, edificati templi[25].

[24] Per la tradizione antica, vedi nel commento di A. S. Pease al *De nat. deor.* di Cicerone, Cambridge Mass. 1955, I, pp. 354 sg.; K. OEHLER, *Der "consensus omnium" als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik*, in ID., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, München 1969, pp. 234 sgg.

[25] LE ROY, *De la vicissitude...*, l. III, p. 104 (di Plutarco cfr. *Adv. Col.*, XXXI, 4). Al-

Dopo aver espressamente richiamato Aristotele e Seneca, un altro umanista si rifaceva anche a Cicerone, per poi passare a trovar confermata questa antica saggezza presso i popoli nuovi: «È verissimo che in luoghi diversi, diversa è anche la religione, ma ovunque ce n'è qualcuna; e ciò si vede non soltanto nel nostro vecchio mondo, bensí anche in quel rozzo Nuovo Mondo in cui, fra barbari feroci, antropofagi, chi mai, finora, ha trovato un qualche posto che non rivendicasse a sé una religione ed un nume?»[26]. E naturalmente questa convinzione ricorreva anche presso dei teologi[27].

Nel corso dei secoli XVI e XVII, essa prevarrà di netto in Inghilterra[28] (mentre in Francia e in Olanda la contraria). Sotto il suo segno si presentò, intanto, la piú ampia enciclopedia d'etnologia religiosa del Seicento, ad opera del reverendo Purchas (noto soprattutto come prosecutore della raccolta di relazioni di viaggio di cui s'era fatto iniziatore lo Hakluyt, ma, proprio per questo, particolarmente autorevole). Dall'umanesimo si passava all'ortodossia anglicana; e l'autorità dottrinale richiamata in apertura non era piú un pagano, ma il Calvino della *Institutio* (anche se a sua volta neppur questi aveva rinunciato a rifarsi a Cicerone)[29]. L'opera avrebbe mostrato l'immensa varietà delle credenze religiose e delle pratiche di culto, in larga parte dominio dell'errore e della superstizione; ma ben da ciò si sarebbe potuto concludere che gli uomini «preferiscono venerare un animale od una pietra anziché non professare religione alcuna», risultando cosí dimostrata la innaturalità dell'ateismo attraverso un *argument of induction*. Di fronte alle tesi libertine – c'è chi va sussurrando che la religione non sarebbe che «un'abitudine continuata, oppure una saggia politica per tenere gli uomini nel rispetto delle leggi» – nessuna risposta migliore che le molte pagine in cui sarebbero stati illustrati miti e riti dei popoli americani[30].

trettanto in ID., *Προλεγόμενα πολιτικά*, Lutetiæ 1575, ff. 15*r* sgg., *Contra illos qui impie opinantur religionem reipublicæ causa institutam*.

[26] J. LIPSIUS, *Epistularum selectarum centuria secunda, ad Belgas*, ep. 26 (1607), negli *Opera omnia*, Vesaliæ 1675 (anast. 2001), II, p. 866. Una presentazione delle «superstizioni» degli Americani nei *Monita et exempla politica*, I, III, 8-9, ivi, IV, pp. 144 sgg.

[27] Per es., G. PACARD, *Théologie naturelle*..., Niort 1574, p. 59.

[28] Cfr. P. HARRISON, *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge 1990.

[29] Il che, di suo, era anzi motivo di non piccola sorpresa. Cfr. E. GRISLIS, *Calvin's Use of Cicero in the "Institutes", I, 3, 1. A Case Study in Theological Method*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 1 (1971), pp. 5 sgg.

[30] S. PURCHAS, *His Pilgrimage, or Relations of the World and the Religions Observed in all*

Capiterà di trovarle riprese alla lettera, considerazioni come queste[31]. Ed erano state opposte all'impudenza degli atei anche in un'altra opera complessiva che, seppur di mole tanto minore rispetto a quella del Purchas, ebbe anch'essa diffusione larghissima: *A View of all Religions in the World* di Alexander Ross[32].

La differenza fra il modo in cui la questione della religione dei selvaggi si presentava in Inghilterra, per un verso, e, per un altro, in Francia, nel corso del Seicento, può essere esemplificata dal modo in cui utilizzarono una medesima fonte – un brano di Acosta[33] – Francesco Bacone e, rispettivamente, La Mothe le Vayer. Nel saggio sull'ateismo (1612), Bacone dichiarava:

> Gli Indiani occidentali usano nomi diversi per i loro dèi particolari, anche se non ne hanno uno generale, che significhi *Dio*... Il che suggerisce che i popoli quanto mai barbari hanno anch'essi una qualche concezione della divinità, benché non ne comprendano l'estensione; talché anche gli uomini quanto mai ferini militano, insieme ai filosofi piú sottili, contro l'ateismo[34].

Invece, nel bel mezzo d'un elenco di popoli atei – dopo le testimonianze antiche, e tra un esempio africano e uno canadese di assenza d'alcun vestigio di religione –, le Vayer annotava (non senza prendersela con Bacone):

> Acosta ci fa vedere che gli Indiani occidentali non hanno neppure il nome generale *dio*, cosí che quelli del Messico e quelli di Cuzco [metonimicamente per il Perú], benché trovati con una qualche sorta di religione, furono costretti – allorché furono istruiti al riguardo – a servirsi della parla spagnola *dios*, non avendo nelle loro lingue alcun termine corrispondente"[35].

Un secolo dopo, Hume, nella *Natural History of Religion*, tornerà anche sul caso dei selvaggi americani, per insistere sull'irriducibile politeismo di tutti i popoli primitivi – assunto centrale dell'operet-

Ages and Places Discovered from the Creation unto this Present (1613), London 1626[4], pp. 26 sg. Sull'America, pp. 791 sgg.

[31] Cfr., ad es., BRAMHALL, *The Catching of Leviathan* cit., p. 871.

[32] *Pansebeia, or A View...* (1653), London 1660, p. [4]*v*. Alle *Religions of Africa and America* è dedicata la sez. 3ª; ma, di fronte all'orripilante superstizione degli Americani, il Ross finisce col far suo l'asserto di Plutarco sulla preferibilità dell'ateismo rispetto alla superstizione (pp. 116 sg.). Rimandi documentari anche, per es., presso M. FOTHERBY, *Atheomastix*..., London 1622, pp. 21 sgg.

[33] Cfr. *Historia natural y moral* cit., V, 3, p. 155. Attraverso il de Laet, che l'aveva riprodotto, a questo luogo rimandava anche F. SPANHEIM sr, *Exercitationes de gratia universali*, Lugd. Batav. 1646, I, p. 169.

[34] *Works*, VI, p. 414 (= *OFB*, XV, p. 52).

[35] *Dialogues* cit., pp. 316 sg.

ta – ma cosí segnando la distanza anche dalla tesi dei popoli atei[36]. Da Bacone a Hume; e, di mezzo, anche Hobbes: «Una cosa è la paura di poteri umani, e tutt'altra è la paura di poteri invisibili... Per chiunque, quest'altra deriva dalla propria religione, e si trova negli uomini prima che sia istituito alcuno Stato politico»[37]. Poi, quando il vescovo Bramhall l'accuserà d'ateismo per la sua teoria della religione, Hobbes gli replicherà chiedendogli perché mai, fra l'altro, venisse ad ammonirlo che tutte le nazioni, per quanto barbare, avevano tuttavia i loro dèi e i loro riti, ché su questo egli era senz'altro d'accordo[38].

8. La negazione della tesi di popoli atei poteva dunque riscontrarsi, nel mondo inglese del Sei e del Settecento, tanto sul fronte tradizionalistico quanto su quello avverso. L'eccezione importante, sempre in Inghilterra, è Locke, nel primo libro dell'*Essay*. Ma francese era, non solo il piú della documentazione a cui rimandava, dal de Léry al La Loubère, ma anche la fonte filosofica; come vide Leibniz, quando, in apertura dei *Nouveaux essais*, annotò che Locke era incline ad approvare pressoché tutte le obiezioni rivolte a Cartesio da Gassendi[39]. Contro Cartesio, a proposito dell'innatismo, Gassendi aveva ripetute le critiche che già aveva formulate contro Herbert of Cherbury[40], evidentemente nella convinzione che, se Cartesio, a differenza di Herbert, non aveva fondato l'innatismo su un preteso consenso universale, tuttavia la tesi dell'insussistenza di questo valeva contro l'innatismo in quanto tale.

[36] Mentre, schedando Bayle, aveva annotato che l'argomento di maggior peso, nei confronti del ricorso al consenso universale di contro all'ateismo, era l'ateismo di popoli barbari e ignoranti (*Hume's Early Memoranda, 1729-1740. The Complete Text*, a cura di E. C. Mossner, «Journal of the History of Ideas», 9 (1948), p. 502, sub n. 28).

[37] *Lev.*, cap. 14, pp. 216-17. Invece, SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, cap. 16, in ID., *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Heidelberg 1925, III, p. 198 (= *Tractatus theologico-politicus, Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Napoli 2007, p. 391): «lo stato di natura è precedente, concettualmente e cronologicamente [*natura et tempore*], rispetto alla religione»; ma perché per *religione* si intende, qui, un supposto patto con Dio, del genere di quello contratto dal popolo ebraico; e quindi nello stato-di-natura si avrà ben ciò che (fin dalla prima pagina della *Prefazione*) Spinoza chiamava invece «superstizione».

[38] *An Answer to a Book called "The Catching of the Leviathan"*..., in *EW*, IV, p. 284.

[39] *Nouveaux essais*..., I, 1, pp. di premessa. E cfr. R. W. F. KROLL, *The Question of Locke's Relation to Gassendi*, «Journal of the History of Ideas», 45 (1984), pp. 339 sgg.; J. R. MILTON, *Locke and Gassendi. A Reappraisal*, in M. A. STEWART (a cura di), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford 2000, pp. 87 sgg.

[40] Cfr. *Ad librum Herberti Angli de veritate Epistola* (1634), V, 12, in *Opera omnia*, Lugduni 1658 (anast. 1964), III, particolarmente p. 417.

> Le storie e le relazioni di viaggi nel Nuovo Mondo riferiscono che... interi popoli non hanno avuto, nei secoli passati, alcuna conoscenza, ed anzi neanche alcun sentore, di Dio. E in base a ciò ho mostrato come l'idea di Dio non sia impressa da Dio stesso in tutti gli uomini; e come debba essere, invece, *avventizia*, venutaci soprattutto attraverso i discorsi che ci sono stati fatti[41].

A imporre in Francia l'opinione dell'esistenza di popoli atei erano stati due testi cinquecenteschi: di Thevet e di de Léry. Entrambi relativi al Brasile; tuttavia, rispettivamente d'un cattolico e d'un calvinista, in polemica fra di loro proprio a motivo del contrasto confessionale. E al Brasile, sul quale i missionari seicenteschi continueranno ad affermare, in fatto di religione degli indigeni, quanto era stato affermato nel secolo precedente[42], s'aggiunse presto la Nuova Francia[43] (anche se poi i gesuiti tenteranno talora di toglierla dal novero delle nazioni atee): i due paesi classici, fino alla discussione settecentesca, fra quelli ritenuti senza religione. A parte la questione dell'asserito ateismo cinese, che poneva problemi d'ordine tutto diverso, si può aggiungere, come terzo esempio principe d'ateismo documentato etnograficamente, il Capo di Buona Speranza, la terra di quegli Ottentotti che venivano universalmente ritenuti come i piú primitivi di tutti i selvaggi scoperti modernamente.

L'ateismo dei selvaggi era ovviamente da considerare un ateismo *negativo*, secondo la distinzione dei teologi: «degli atei che non hanno mai avuto alcun sentore d'un dio», come diceva Tanneguy Le Fèvre, in un testo che circolò largamente:

> Si dice che l'ateismo è impossibile, perché le idee della divinità sono impresse naturalmente nel cuore di tutti gli uomini... E invece si sa bene – dico io – che s'è trovato un vasto popolo, da qualche parte, in Africa, ed un altro, da qualche parte in Brasile, che non avevano alcun sentore di dio, sia di quello vero sia d'uno di quelli falsi[44].

Fra le teorie classiche sulla religione, ad accordarsi meglio con la tesi di popoli che ne fossero privi, era quella dell'impostura sacerdotale e politica. Per una formulazione, relativamente all'essen-

[41] *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii metaphysicam*, a cura di B. Rochot, Paris 1962, p. 391.

[42] Vedi, per es., CL. D'ABBEVILLE, *Histoire de la mission des pères Capucins en l'Isle de Maragnan*, Paris 1614, cap. 49, f. 322*r*; O A. DAHER, *Histoire de la mission des pères Capucins au Brésil, 1612-1615*, in F. LESTRINGANT (a cura di), *La France-Amérique (XVe-XVIIIe siècles)*, Paris 1998, pp. 289 sgg.

[43] Come registrava, per es., Gassendi nel *Syntagma...*, *Physica*, I, IV, 2, in *Opera omnia* cit., I, p. 290b; e, identicamente, già nelle *Animadversiones in 10^mum librum Diogenis Laërtii*.

[44] Premessa a PLUTARCH, *Traité de la superstition*, Saumur 1666, pp. 37 sg.

za stessa della religione, non si ha che da aprire il libertino tipico, La Mothe le Vayer, nel *Dialogue* d'Oratius Tubero *sur le sujet de la divinité*:

> Tutti i nostri atti di devozione, tutte le nostre preghiere, sono cose vane e ridicole, inventate da chi voleva approfittare d'una loro introduzione e dipoi confermate dall'assuefazione popolare cieca, od anche di chi aveva le idee chiare, invece, ma riteneva una simile finzione molto utile a reprimere i viziosi[45].

Un tipo ideale della teoria, che ben raramente è dato trovare in simile forma estremistica; ché, in genere – compreso nello stesso le Vayer – è difficile che manchi un qualche riferimento anche a elementi psicologici, ossia a tendenze spontanee della natura umana e al rapporto dell'uomo col mondo fisico che l'attornia. Ora, era a questa formulazione tipica che si trovava accoppiata, presentata come condizione di fatto, la rilevazione della mancanza di religione presso diversi popoli della terra. Le moderne relazioni di viaggio – che per associazione erudita risvegliavano il ricordo di analoghe notizie rintracciabili in testi antichi, di Strabone e di altri – apparivano addirittura suggerirla, la teoria, ancor piú che non le dirette documentazioni, tratte dallo stesso genere di fonti, di fenomeni espliciti d'impostura presso popoli extraeuropei di vecchia civiltà. Se a quest'ultimo riguardo le Vayer poteva farsi forte di quel che veniva riferito sul comportamento dei letterati cinesi nei confronti della religione del paese[46], la forma rigorosa della teoria dell'impostura si fondava piuttosto sulle notizie relative ai popoli selvaggi: «Champlain ci assicura che quelli della Nuova Francia non adoravano alcuna divinità», e cosí via citando[47].

E anche Bayle, l'ultimo utilizzatore in grande delle testimonianze dei viaggiatori su popoli atei, sotto il titoletto *Origine des religions*: «Dal momento che ci sono dei popoli che non ammettono alcuna divinità, ne viene che sono stati in simile stato fin dalla loro prima origine»; ché, se altri popoli invece ne sono usciti, è accaduto in virtú dell'opera di qualcuno di quegli abili legislatori che hanno formati gli Stati, i quali «hanno civilizzati [*civilisé*] quelli che fi-

[45] *Dialogues* cit., p. 329.

[46] *Ibid.*, pp. 329 sg.

[47] *Ibid.*, p. 287. Cfr. *Voyages et descouvertures faites en la Nouvelle France*, Paris 1619, in CHAMPLAIN, *Les voyages* cit., pp. 108, 192 sg. e 232, mentre opposta era stata l'osservazione relativa in *Des sauvages, ou Voyage de Samuel Champlain*, ivi 1603, pp. 64 sgg. (e ora, imponente, C. E. HEIDENREICH e K. J. RITCH (a cura di), *Samuel de Champlain before 1604, "Des sauvages", and Other Documents Related to the Period*, Montréal 2011, pp. 274 sgg.).

no ad allora erano dei selvaggi con l'introduzione delle arti e delle scienze, e, anzitutto, del culto degli dèi»[48].

La teoria dell'impostura, Bayle l'attribuiva anche agli atei contemporanei – il fantasma che s'aggirava per l'Europa d'allora – come loro convinzione esclusiva (non senza esagerazione, anche se sostennero unicamente tale teoria i due piú rilevanti atei professi, fra Seicento e Settecento, e pertanto clandestini, come l'ignoto autore del *Theophrastus redivivus* e il Meslier). Ci sarà poi il caso d'un vescovo anglicano, William Warburton, che – avverso com'era a libertini e deisti, e quindi, ovviamente, alla riduzione della religione a impostura, ma ancora di piú a Bayle, e per ciò sostenitore, in proprio, dell'imprescindibilità, per ogni Stato, d'una qualche credenza nell'al-di-là – venne a paragonare la fioritura della religione in Messico e in Perú con la sua assenza in Canada, spiegandola con la differenza fra quei veri e propri Stati, fondati da sovrani che avrebbero cominciato con l'imporre miti e riti, e, dall'altra parte, tribú informi (nonostante che, per le condizioni climatiche rispettive, ad essere favorito intellettualmente sarebbe stato, semmai, chi viveva in Canada)[49]. Ma una simile posizione era del tutto idiosincratica, in campo cristiano, oltre che – come vedremo – ormai fuori tempo, nel 1738.

9. L'utilizzazione libertina delle notizie su popoli senza religione motivò una grande discussione in tutt'Europa. Da parte di chi non voleva rinunciare all'argomento del consenso, si poteva pensare che i popoli privi di religione dovessero effettivamente venir riconosciuti come eccezione, e in tal caso ci s'industriava, ovviamente, a cercare una spiegazione giustificativa; ma in seguito si pervenne a mettere in discussione la validità stessa delle affermazioni sull'ateismo di questo o quel popolo primitivo, come formulate dai viaggiatori.

La prima strada, imboccata da chi non se la sentiva di semplicemente negare quanto si trovava attestato in tante relazioni, fu d'ammettere l'eccezione rappresentata dai selvaggi, o da alcuni di essi, rispetto alla tesi del consenso universale, ma contestandone la rilevanza, col fornire sbrigativamente una rappresentazione, dei selvaggi stessi, per cui la loro irreligione ne derivasse come una conseguenza non inquietante. Era l'estensione alla religione di quanto,

[48] *Continuation*..., § 7, in *OD*, III, p. 197*b*.

[49] W. WARBURTON, *The Divine Legation of Moses*..., II, 1, London 1738, pp. 93 sgg.

contemporaneamente, sostenuto a proposito delle leggi di natura, mettiamo, da un Grozio[50]. A seguire questa strada, per esempio, il sociniano che aveva contravvenuto al divieto d'una teologia filosofica (e per ciò stesso quella da lui elaborata godette di vasta rinomanza): Johannes Crellius. Con la passione del neofita, non intese proprio rinunciare, fra gli argomenti preliminari per l'esistenza di Dio, al consenso fra le genti (anche se, non troppo coerentemente, senza prendere posizione su come spiegarlo, se col riportarlo alla natura umana stessa oppure alla trasmissione d'una tradizione antichissima, risalente alla notte dei tempi). Nel cumulo di giustificazioni per screditare le notizie date dalle relazioni di viaggio, sentenziò anche:

> D'altronde, non può stupire che dei barbari, che in qualche modo hanno perduta la natura di uomini e ne hanno assunta una bestiale, abbiano perso anche quel che è distintivo dell'uomo, come la credenza in una divinità e la religione; ché, dove non si dia intelligenza, di certo non ci può essere alcuna opinione su d'un qualche nume né alcun sentimento religioso[51].

Poi, per esempio, Jacques Abbadie, nel suo trattato di apologetica:

> Come non si può concludere che a genti ragionevoli non sia naturale cercare il modo di proteggersi dalle ingiurie atmosferiche per il fatto che ci sono dei selvaggi che non se ne preoccupano, cosí non si deve concludere, dalla pochezza del loro spirito, tanto stupido ed abbrutito... che non sia naturale all'uomo conoscere la saggezza d'un Dio che agisce nell'universo[52].

Se si desiderino esempi in campo cattolico, altrettanto si trova facilmente, mettiamo, presso un Louis Thomassin[53] o un Huet[54] (e, in qualche caso, anche nel secolo successivo)[55].

[50] Vedi sopra, cap. 1. E difatti anche nel *De veritate religionis christianæ*, all'inizio, Grozio aveva dato il consenso sull'esistenza di Dio come di «tutte le genti presso le quali la ragione e la moralità non siano affatto estinte da una sopravvenuta bestialità».

[51] *Liber de Deo et ejus attributis*, in J. VOLKELIUS, *De vera religione libri quinque, quibus præfixus est Johannis Crellii Liber...*, Racoviæ 1630, cap. 5, coll. 47 sg. Per una critica a Socino da parte d'un calvinista, a proposito dei selvaggi d'America, J. JUNIUS, *Refutatio Prælectionum theologicarum Fausti Socini*, Amstelodami 1633, pp. 36 sg.

[52] *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, I, 2, Rotterdam 1684, I, p. 12. Precedentemente, ad es., D. DERODON, *La lumière de la raison opposée aux ténèbres de l'impiété*, Genève 1665, p. 147.

[53] *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie...*, Paris 1685, II, 4, p. 280, non senza una citazione da CIC., *De nat. deor.*, I, 62 (e, III, 8, pp. 644 sgg., *Que la religion, la foy et le culte de Dieu est le fondement de la société civile des hommes et de toute la politique*).

[54] Cfr. P. D. HUET, *Alnetanæ quæstiones de concordia rationis et fidei* (1690), Lipsiæ 1692, particolarmente p. 101.

[55] Per es., F.-A.-A. PLUQUET, *De la sociabilité*, Paris 1767, I, pp. 449 sg.

Cosí i cristiani potevano rifarsi delle ambasce in cui venivano a trovarsi quando, a proposito di popoli lontani, avevano a che fare con quello che era qualificato come l'ateismo dei Cinesi. Occorrerà Bayle, al solito, per portare scompiglio, e far correre ai ripari. In presenza di un'ennesima ripresa dell'argomentazione, da parte di uno dei suoi critici[56], egli controreplicherà che il valore dell'argomento del consenso universale, quale che fosse, dipendeva comunque dalla possibilità di trovarlo confermato attraverso la testimonianza dei popoli incivili, «dal momento che, se sapessero che c'è un Dio anche i selvaggi piú bruti e piú stupidi, allora sarebbe piú probabile, che una simile persuasione venga dalla natura e non dall'educazione, di quanto lo sarebbe se non si trovasse che presso dei popoli che abbiano avuti filosofi ed abili legislatori»[57]. E, certo, quando gli umanisti del Cinquecento avevano esibito il Nuovo Mondo come conferma agli asserti degli antichi sull'universalità del fenomeno religioso, o quando gli anglicani s'erano mossi contro la teoria dell'impostura cercando di schiacciare gli atei sotto il peso della documentazione che già si poteva accumulare sulle pratiche religiose di tutti i popoli della terra, avevano ragionato al modo stesso in cui ora ragionava Bayle di contro alla facile riserva difensiva a cui si trovava di fronte.

10. Bayle, però, non prenderà mai atto che nel corso del Seicento s'era venuta elaborando anche una soluzione ben diversa. E questa vieppiú s'imporrà, in seguito, esattamente come risposta all'insistenza con cui nel frattempo proprio lui, Bayle, aveva puntato sulla supposta documentazione etnografica dell'ateismo.

Da principio, ci aveva pensato non già un apologeta del cristianesimo, bensí l'inauguratore stesso del deismo, Herbert of Cherbury. Nel *De veritate* (1624), cominciava con l'osservare che non sarebbe stato corretto inferire che i selvaggi non abbiano religione dal fatto che non hanno templi dedicati agli dèi, per il buon motivo che consultano i loro oracoli e non intraprendono alcun'impresa importante senza cerimonie propiziatorie. E aggiungeva che l'affermazione, da parte d'un autore reputato, che in una certa regione lontana non era stata osservata traccia di pratiche religiose, era stata smentita da un viaggiatore successivo, il quale aveva rilevato

[56] Cfr. J. BERNARD, «Nouvelles de la république des lettres», febbraio 1705, art. 1, pp. 135 sg.

[57] *OD*, III, p. 696.

come, semplicemente, il suo predecessore non fosse a conoscenza della lingua del posto[58]. Poi, per esempio, il Cumberland nell'Introduzione del *De legibus naturæ*:

> Mi sembrano davvero dubbie, o magari in mala fede, quelle narrazioni su taluni, pochi, barbari americani... che non mostrerebbero di rivolgere alcun culto ad alcun nume... E perciò mi sembra che Acosta e tutti gli altri siano temerari a pronunciarsi su genti della cui lingua, dei cui costumi e dei cui pensieri intimi non hanno avuta la possibilità d'impratichirsi nel breve tempo in cui s'intrattennero con loro[59].

Ancora, Samuel Parker[60] (il quale, peraltro, si mostrava incline a non riconoscere valore dimostrativo all'argomento del consenso universale). Nello stesso anno (1678), anche Abraham Heidanus; e il testo di quest'ultimo è anche uno dei non molti, della serie, su cui si sia espresso Bayle. Premesso che, in quanto cartesiano, Heidanus era un gran sostenitore delle idee innate, Bayle notava che «troppo gli dispiaceva, che fossero tante le relazioni in cui vedeva asserito che s'erano trovati dei popoli atei, e avrebbe ben voluto renderle dubbie... con una tattica obliqua, come di chi meni il can per l'aia»[61]. Ora, è bensí vero che quelli di Heidanus erano solo dei motivi di dubbio, sull'attendibilità di tali relazioni di viaggio, del tutto a priori (e anche che, come *extrema ratio*, non rinunciava neppure lui all'argomento dell'irrilevanza di un'eventuale irreligiosità di qualcuno dei popoli selvaggi, in ragione della loro rozzezza); ma c'era pur un punto degno d'attenzione: sulla superficialità dei viaggiatori, sull'insufficienza d'un loro impegno nell'esplorare la conformazione mentale delle genti che incontravano. Nel giro di pochi giorni, e per di piú nel mezzo di trambusti di vario genere, come sarebbe mai possibile recare seriamente giudizio della religione, dei riti, e, insomma, dei costumi e del modo di sentire, di genti non altrimenti conosciute? Ma cosí era stato per quel che vari viaggiatori avevano ritenuto d'aver da dire, su dei popoli, solo per averli intravisti nelle soste durante i lori percorsi[62].

Bayle conobbe anche (al pari di Leibniz) una monografia specifica, condotta attraverso l'esame dettagliato dei luoghi relativi trascelti nei resoconti dei viaggiatori moderni: l'*Apologeticus pro*

[58] *De veritate* cit., p. 214.
[59] *De legibus naturæ disquisitio philosophica*, Londinii 1672, *Prolegomena*, § 2.
[60] Cfr. *Disputationes de Deo et providentia divina*, Londinii 1678, p. 546.
[61] *Continuation*..., cap. 100, in *OD*, III, p. 324a.
[62] A. HEIDANUS, *De origine erroris*..., Amstelodami 1678, IV, 1, 5, p. 183.

genere humano contra atheismi calumniam, del teologo heidelberghese Johann Ludwig Fabricius[63], risalente al 1682; ma non la discusse mai (come invece aveva promesso al suo apparire)[64], e alla fine vi rimandò addirittura come a... repertorio già pronto di fonti etnografiche su popoli atei![65].

Anzitutto, l'avvertimento, da parte del Fabricius, della difficoltà, per un europeo, a penetrare nella mentalità dei selvaggi; e di qui la critica dell'epistemologia del *vedere* o *non vedere*, della faciloneria di chi ha preteso di trarre conseguenze generali dal non aver osservato, in qualche gruppo umano, quegli atti che nel nostro mondo sono gli atti ordinari del culto religioso, o comunque affini: «... ma se venerassero Dio con riti per noi insoliti?»[66]. Poi, la denuncia dei presupposti interessati, di tante presentazioni dei selvaggi, esemplificate con la giustificazione della conquista degli Incas, come elaborata, deprimendo i popoli conquistati al livello di bestie, da uno storico per null'affatto innocente:

> Non merita proprio che gli si creda, se a pronunciarsi in maniera sinistra sulla religione dei Peruviani antichissimi è Garcilaso de la Vega. Cosí facendo, infatti, non sembra che faccia altro che magnificare la pietà, la prudenza e i meriti verso i Peruviani, dei suoi antenati, come se, prima di venir sottomessi al giogo di costoro, quelli non partecipassero neppure alla natura umana[67].

Infine, l'individuazione, da parte del Fabricius, d'una *contraddizione* presente in taluni resoconti etnografici. Ma, per questo, occorre rifarsi all'indietro, alle relazioni che avevano imposto il tema dell'ateismo dei selvaggi, influendo su tutta la letteratura successiva sull'argomento; e siamo cosí ricondotti al Cinquecento francese.

11. I viaggiatori del Cinque-Seicento sono spesso l'unica fonte alla quale possano rifarsi gli etnografi moderni, per talune culture indiane. Uno di questi, procedendo in tal modo per ricostruire *La religion des Tupinamba*[68], riprodusse in appendice alcuni fogli della

[63] Lo citerò dai suoi *Opuscula varia*, Heidelbergæ 1688, pp. 149 sgg.

[64] «Nouvelles de la république des lettres», luglio 1684 (*OD*, I, pp. 86 sgg.); e poi, di nuovo, *OD*, III, pp. 219 sg.

[65] Cfr. *OD*, III, pp. 196, nota *f*, e 207, nota *h*. Anzi, G. MORI, *Religione e politica in Pierre Bayle: la "società di atei" tra mito e realtà*, in M. GENUA e G. GORI (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna 2011, p. 42, nota che era stato proprio il testo del Fabricius a richiamarne l'attenzione, originariamente, sull'ateismo dei popoli primitivi.

[66] *Apologeticus*, p. 181.

[67] *Ibid.*, pp. 187 sg.

[68] Di A. Métraux, Paris 1928.

Cosmographie di André Thevet, considerandoli la fonte piú fededegna, come resoconto diligente da parte d'un uomo ingenuo, e perciò tanto piú disposto alla mera registrazione scrupolosa. Eppure, se si va poi a vedere l'opera del Thevet, non si può non notare l'asserzione da cui è preceduta e da cui è seguita l'esposizione della mitologia dei Tupinamba: che, nonostante tutto, sono da considerarsi privi d'alcuna sorta di religione, «al pari delle bestie prive di ragione»[69] (anzi, Thevet polemizza contro il cosmografo che, viceversa, aveva parlato di religioni dei selvaggi americani[70], rivendicando la propria esperienza diretta in quelle terre)[71].

Siamo dunque di fronte a uno scarto fra le notizie di fatto e il quadro teorico entro il quale esse sono fornite; ma non è che Thevet veda i fatti – ossia tutto quel complesso sistema che lui stesso espone nelle pagine su cui si può basare l'etnologo moderno – nonostante la sua teoria, bensí, all'inverso, sono proprio quelli a imporgliela[72].

Accanto al Thevet, il de Léry[73]. Con quell'attacco, del capitolo *Ce qu'on peut appeler religion entre les sauvages amériquains*, che per un secolo e piú costituirà un luogo classico:

> Benché sia accettata da tutti come indubitabile la massima di Cicerone, che non si dia popolo tanto bruto, tanto barbaro e selvaggio, che non abbia il sentimento che c'è qualche divinità, tuttavia... i nostri Tupinamba dell'America non riconoscono né adorano alcuna divinità, né celeste né terrestre, e... non avviene mai che si mettano a pregare, né in pubblico né in privato[74].

[69] THEVET, *La cosmographie universelle* cit., ff. 911*v* e 920*v* (in mezzo, le pagine riprodotte da Métraux). Un'edizione moderna di questa sezione della *Cosmographie* è in S. LUSSAGNET (a cura di), *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, I (*Le Brésil et les Brésiliens par André Thevet*), Paris 1953, dove pp. 29 e 74.

[70] La Lussagnet non l'ha individuato, ma si tratterà del solito obiettivo degli strali del Thevet: François de Belleforest, che, nell'*Histoire universelle du monde* (1570), pressoché per ognuno dei popoli passati in rassegna nei capitoli sulle Terre Nuove aveva dedicato uno o piú capoversi alla loro *religion*.

[71] *La cosmographie universelle* cit., II, f 910*r*: «Qui bisogna che mi faccia beffe di chi è stato tanto temerario da vantarsi d'aver fatto un libro sulla religione professata da questi selvaggi... Ma io ho potuto conoscere che è vero il contrario per il fatto d'avervi soggiornato, io... mentre lui non c'è mai andato; ed è cosí che so di certo che questo popolo è senza religione, senza libri [intendi: *sacri*], senza riti d'adorazione e conoscenza delle cose divine».

[72] Sulle difficoltà relative all'argomento, cfr. H. CLASTRES, *Religion Without Gods. The Sixteenth Century Chroniclers and the South American Savages*, «History and Anthropology», 3 [*The Inconceivable Polytheism*, a cura di F. Schmidt] (1987), pp. 61 sgg. (dove anche, pp. 83 sgg., P. DÉSY, *A Secret Sentiment: Devils and Gods in 17^th Century New France*).

[73] Sul quale il grande esperto è ora F. Lestringant, al quale si devono anche molti altri lavori, connessi, ma di raggio piú vasto. Solo banale F. STEINKOHL, *Die gottlosen guten Wilden*, ovvero *Das Bild der Sauvages in Jean de Lérys "Histoire..."*, Berlin 1995. Ma da vedere M. JEANNERET, *Léry et Thevet: comment parler d'un monde nouveau?*, in L. SOZZI e L. TERREAUX (a cura di), *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, Genève 1983, IV, pp. 227 sgg.

[74] DE LÉRY, *Histoire d'un voyage* cit., cap. 16.

Avanti che Locke e Bayle si riferissero a questo testo come alla prima delle autorità che citavano per convalidare le loro tesi, esso era stato ripreso, e trasformato in un vero e proprio topos, da tutta una serie di viaggiatori e missionari, quali Lescarbot, Sagard e Rochefort; altre autorità puntualmente messe avanti da Bayle, il quale sottolineerà ripetutamente come l'idea dell'ateismo dei selvaggi fosse stata sostenuta da uomini impegnati in opere di religione. In effetti, per cogliere tutto il peso dell'affermazione del de Léry, si pensi che egli veniva da Ginevra, inviato in America dalla Chiesa riformata, e l'*Institutio* di Calvino s'era aperta con il riferimento a quello stesso luogo di Cicerone che ora il pastore, diventato missionario, si diceva costretto a smentire.

D'essere consapevole della gravità di quel che riferiva, il de Léry mostrava nella *Prefazione*, dove, privilegiando il tema della religione rispetto agli altri, preavvertiva, in riferimento al capitolo in cui ne avrebbe trattato: «come ivi si vedrà, comincio ponendo una difficoltà, di cui non finirò mai di stupirmi, tanto sono lontano dal poterla risolvere cosí completamente come si potrebbe desiderare»; e già in questa sede anticipava il risultato delle sue osservazioni: «In breve, come si vedrà nel corso di quest'opera, riguardo a quel che presso gli altri popoli si chiama *religione*, si può dire chiaro e tondo che non soltanto non ne hanno, questi poveri selvaggi, ma anzi che, se al mondo c'è mai della gente che viva senza Dio, sono proprio loro».

Alla difficoltà che poneva, il de Léry si trovava indotto, anche lui, in base all'esperienza diretta, a quel che aveva visto: «cose tanto straordinarie e mai prima sapute, non tramandate dagli antichi, tali che soltanto l'esperienza può imprimerle nell'intelletto di chi le abbia viste»[75]. Ma, se poi si passa al capitolo *Ce qu'on peut appeler religion entre les sauvages amériquains*, vi si trova una conclusione che a noi suona come una palinodia: «quella celebre frase di Cicerone che ho menzionata all'inizio... è ben verificata presso di loro», i Brasiliani; giacché s'era appena finito d'illustrare come essi credano nell'immortalità dell'anima e nei premi e castighi dopo la morte, avvertano una potenza superiore, *Toupan*, in occasione del tuono, del quale si mostrano terrorizzati, sappiano del Diavolo, *Aygnan*, e abbiano inoltre i loro falsi profeti, stregoni che coltivano studiosamente «questo embrione di

[75] *Ibid.*, pp. 89, 92, 95.

religione»[76]. Ecco, quanto il missionario ha constatato, pur «in mezzo alle spesse tenebre in cui sono immersi»; ma rimane il dubbio «se quel che loro fanno, meriti tuttavia il titolo di religione». E quest'onesto dubbio – l'incertezza di fronte all'interrogativo: «Ma come può mai accadere che questi Americani vivano senza alcuna religione, al pari dei bruti?» – è la reale situazione espressa dal de Léry[77].

La stessa situazione si riprodurrà presso gran parte dei missionari francesi del Seicento. Oppure, se si vuole, anche un inglese che era stato nella Nuova Inghilterra, nel capitolo sulla religione dei nativi, assicurerà che, in base alla propria esperienza personale, si trovava costretto a smentire Cicerone e quanti andavano ripetendolo, perché li aveva trovati senza alcuna credenza e alcun culto religioso, e quindi doveva stare dalla parte di chi li aveva detti «sine fide, sine lege et sine rege»[78]; ma, un po' piú un là, dedicava un intero capitolo al riconoscimento, da parte di quei selvaggi, della creazione del mondo e dell'immortalità dell'anima, precisando anche il nome, *Kytan*, che usavano per il loro essere supremo, che, a suo parere, era poi da identificare con il Sole[79].

12. Questa, la difficoltà che il Fabricius si dedicò a risolvere; e la risolse facendosi forte delle informazioni positive fornite dai testimoni medesimi: «... Da tutto ciò» – e cioè, nel caso, detto dal de Léry – «risulta chiaro a tutti come non si possa dire che i Brasiliani siano affatto *atei*, dal momento che hanno sacerdoti e profeti, credono nell'immortalità dell'anima, temono i demoni e riconoscono una potenza superiore»[80]. Mentre Locke e Bayle punteranno sulla dichiarazione preliminare del de Léry, Fabricius procede all'inverso; e anche di fronte ai testi del Thevet – e del de Laet – egli contrappone alle dichiarazioni interpretative la docu-

[76] Il tutto, ancora riesposto, per es., nella compilazione di A.-G. CONTANT DORVILLE, *Histoire des différens peuples du monde, contenant les cérémonies religieuses et civiles...*, Paris 1770-71, V [*Amérique*], pp. 389 sgg.

[77] *Ibid.*, pp. 384 sgg., 393 sg. Ma c'era anche una ragione teologica che induceva de Léry a non escludere del tutto un qualche sentore di Dio da parte dei selvaggi; ed era la necessità di schivare la conclusione, altrimenti obbligata, che un'assoluta ignoranza di Dio li rendesse immeritevoli del castigo eterno.

[78] TH. MORTON, *New English Canaan* (1637), cap. 5, a cura di J. Dempsey, Stoneham Mass. 1999, p. 23 sg. (sull'autore, M. ZUCKERMAN, *Pilgrims in the Wilderness...*, «The New England Quarterly», 50 (1977), pp. 255 sgg.).

[79] *Ibid.*, cap. 16, p. 42 sg.

[80] *Apologeticus*, p. 192.

mentazione fattuale offerta da loro stessi: «... Ed anzi evincerò il contrario da tali scrittori medesimi»[81].

Anche Bayle, è vero, parlerà, una volta, di «contraddizioni». In presenza d'un passo di Sagard che tornava a dichiarare smentito dai selvaggi il solito asserto ciceroniano[82], gli avverrà d'osservare, di passaggio, che l'ultima parte, di quanto scritto dal missionario al riguardo, non risultava molto in accordo con la prima: «L'autore comincia col contraddire Cicerone, e finisce col fornirgli una prova»[83]. Ma quel che Bayle neppure tenterà sarà una qualche spiegazione; mentre il Fabricius non s'era limitato a utilizzare le contraddizioni dei missionari, sciogliendole nel modo che s'è detto, ma cercò pur di darne ragione. Allorché il van Linschoten, per esempio, parla di popoli atei[84], occorrerà dare alla parola – sostiene il Fabricius[85] – il significato che essa ha in san Paolo, *Ad Eph.*, 2, 12, comprendendovi «chiunque sia privo della religione vera e della salutare conoscenza di Cristo», per cui «siamo soliti dire, dei pagani, *sie erkennen Gott nicht*, ma non perché ignorino del tutto che esiste Dio, bensí perché non ne conoscono la natura e non sanno quale sia il vero culto che gli è dovuto». Ciò s'impone, nel caso, visto che, dei popoli che ha appena definiti come atei, il medesimo van Linschoten aggiunge che adorano il Sole e la Luna. E «quindi» – è Fabricius a concludere – «*non* sono privi d'ogni religione».

Il Fabricius s'estende poi al rilievo dei presupposti di tante presentazioni dei popoli dell'Africa e dell'America, non piú solo in rapporto al tema delle loro credenze religiose, ma globalmente:

> ... La medesima maniera d'esprimersi è usata da Acosta allorché dice che gli abitanti antichissimi dell'America non erano diversi dai bruti e vivevano *senza legge, senza re, senza Dio, e senza la ragione*. Ma davvero?... Di certo, se non hanno la *ragione*, non sono uomini e devono essere chiamati, non un *popolo*, bensí un armento. Ma siamo seri! Si dice che quei dati popoli vivono *senza la ragione*, non già perché non ne abbiano affatto, ma perché la loro ra-

[81] *Ibid.*, p. 190.

[82] Cfr. *Histoire du Canada* cit., pp. 485 sg. (mentre nell'opera precedente, *Le grand voyage du pays des Hurons* cit., I, 18, p. 251, il Sagard aveva asserito che il detto di Cicerone era confermato anche presso gli Uroni). E cfr. J. BAUDE, *Les religions des Indiens d'Amérique du Nord d'après Gabriel Sagard*, in A. ROBINET (a cura di), *Recherches sur le XVII^e siècle*, II, Paris 1978, pp. 81 sgg.

[83] *OD*, III, p. 312.

[84] Nella trad. franc. di Linschoten, *Histoire de la navigation de Iean Hugues de Linschot hollandois aux Indes Orientales*, Amsterdam 1638³, i luoghi a cui si riferisce il Fabricius sono nei capp. 1 e 2 della *Description de la Guinée, Congo, Angola*, p. 189. Ma tutta l'opera è piena di popoli atei.

[85] *Apologeticus*, p. 197.

gione è giudicata *non retta*; e, cosí, si dicono *senza religione*, non perché non ne abbiano affatto, ma perché ne coltivano una *non vera*[86].

Il risultato d'intelligenza critica, non è dubitabile; ma, caratteristicamente, tutto vien ridotto a una questione di modo d'esprimersi. Individuati i presupposti, di teoria e di valore, impliciti nello *schema dictionis* usato da viaggiatori e da missionari, segue la semplice proposta d'intendersi: «Non c'è di certo da incriminarle, quelle parole, che vanno invece interpretate secondo l'uso di parlare comune...»

Se pure in questi limiti, rimane però un'indicazione della direzione in cui andrà cercata la chiave che consenta di comprendere l'apparente contraddizione dei missionari del Seicento. S'era trattato, certo, d'un caso della ricorrente implicazione tra *vedere* e *sapere*, ma non in una forma semplice. Quel che quei missionari vedevano, smentiva realmente, per loro, ciò che sapevano, per averlo appreso da Cicerone o da Lattanzio o da Calvino; ma a sua volta quel modo di vedere era condizionato da un altro sapere, evidentemente ancora piú profondo: l'identificazione della *religione* con un nucleo, comunque, di nozioni di derivazione greca ed ebraica. La funzione di salvaguardare una tale identificazione l'aveva la nozione di «superstizione», che copriva il campo estraneo, e che difatti risulta dominante nel lessico delle relazioni di viaggio. Né è a dire che a questo livello si sia di fronte a un caso di etnocentrismo cosí palese da riuscire per ciò stesso scarsamente significativo: l'identificazione della nozione di religione con un minimo, almeno, del contenuto della religione vera, è sottesa non soltanto a tutte le dichiarazioni dei missionari che si dicevano costretti a smentire l'idea del consenso universale, ma altrettanto alle negazioni polemiche da parte dei Locke e dei Bayle.

Un simile presupposto, Locke l'espresse in modo magari non privo d'efficacia dal punto di vista controversistico, in quanto valido all'interno della mentalità degli avversari stessi, deisti alla Herbert o cristiani platonizzanti che fossero:

Ma quale concetto vero, o anche soltanto tollerabile, d'una divinità, potrebbero avere coloro che ne riconoscono e adorano centinaia? Per il fatto stesso di riconoscerne piú d'una, essi mostrano in modo chiaro e incontestabile che non hanno alcun vero concetto di Dio, poiché gli tolgono l'unità, l'infinità e l'eternità[87].

[86] *Ibid.*, p. 199. Per il luogo di Acosta, sopra, cap. 2, in corrispondenza della nota 18.
[87] *Essay*, I, III, 15. Quanto ai rimandi documentari in questo paragrafo, in J. DE BOURGES,

La questione di fatto, dell'esistenza o meno di popoli privi d'alcuna idea di una divinità, diventava secondaria, di fronte a quest'altra questione, di ermeneutica e di valutazione. E anche Bayle fece grande uso d'un siffatto argomento, coinvolgendovi tutto il paganesimo antico: «L'ateismo dev'essere considerato come un genere che ha sotto di sé due specie: una, allorché non si riconoscano né il Dio vero né degli dèi falsi; e l'altra, allorché non si riconoscano che degli dèi falsi. Se ne concluda che nella religione pagana, che non ammette che dèi falsi, l'essenza dell'ateismo si trova tutt'intera», dal momento che i pagani «spogliano l'Ente infinito dell'onnipotenza, dell'eternità, della spiritualità, della giustizia e delle altre sue perfezioni»[88]. Cosí, quando arriva a parlare della religione dei selvaggi di alcune zone del Nord America, anche Bayle mostra come la questione dei popoli del tutto privi di religione, a cui aveva dato tanta importanza, perdesse quasi di significato rispetto al giudizio che comunque si doveva dare dei miti e dei culti selvaggi, nei casi in cui se n'erano ritrovati:

> Gli uni non avevano alcuna religione; e gli altri ne avevano una che, propriamente, in realtà, era piuttosto ateismo, perché non conteneva alcun'idea del vero Dio e non s'appoggiava che su delle nozioni infinitamente piú lontane dalla natura di Dio di quanto la natura del ferro non sia differente da quella dell'acqua... Non gli rendono alcun culto... e ne fanno dei racconti ridicoli. Adorano degli spiriti che suppongono nella terra, nelle acque, e cosí via, e in tale culto non hanno altro scopo che la loro propria utilità, senza impegnarsi nella pratica di opere buone[89].

Se Bayle non pensò mai di porre la questione dei presupposti mentali che avessero indotto a dichiarare atei dei popoli presso i quali pur si riscontravano credenze in esseri ultrasensibili e azioni di culto, era dunque perché condivideva in pieno – o asseriva di condividere in pieno – proprio quei presupposti, impegnandosi anzi a sostenerli come gli unici ortodossi dal punto di vista cristiano (e poteva anche ostentare, a questo proposito, il peso che la

Relation du voyage de monseigneur l'évèque de Béryte jusqu'au Royaume de Siam, Paris 1666, è dedicato alla religione dei Siamesi il cap. 13; e la dichiarazione di F. Timoléon, abbé de Choisy, è nel di lui *Journal, ou Suite du voyage de Siam*, Amsterdam 1687 (anast. Genève 2006), p. 301.

[88] Cfr. *Pensées diverses*, §§ 117 e 123; *Continuation*, §§ 21, 28 e 83; *Réponse*, II, §§ 107 sg. Sull'opposizione delle religioni false tanto alla religione vera quanto all'ateismo insisterà invece il luterano J.-F. BUDDEUS, *Theses theologicæ de atheismo et superstitione*, V, 5, Ienæ 1722, p. 364, sulle orme del Fabricius e del Veyssière de La Croze.

[89] *OD*, III, p. 314.

seconda lettera paolina agli Efesini, con l'identificazione di paganesimo e ateismo, aveva avuto nel pensiero teologico occidentale, dalla Patristica in poi)[90]. Mentre un Fabricius aveva tentato una conciliazione, riducendo tutto a una questione di terminologia, Bayle procedette inversamente, sostenendo che s'era di fronte a un punto essenziale della dottrina cristiana e cosí drammatizzando la questione. Di fatto, egli si poneva in continuità con il giansenismo, nella teoria della religione che rivendicava; e poteva farsi forte dell'autorità del maggiore teologo che avesse tematicamente insistito sull'ateismo dei selvaggi americani: Antoine Arnauld[91]. Altrettanto, d'altronde, nel campo protestante: a utilizzare le notizie sulla mancanza di religione fra i selvaggi della Nuova Francia o del Brasile, erano stati i «rigidi»[92] in polemica con quelli che apostrofavano come «rilassati».

13. Nel frattempo, il nuovo secolo s'era aperto con un altro passo importante, nell'offensiva contro l'assunto dei popoli atei: quel moncone, di *An Answer to the Modern Objections of Atheists and Deists* di Edward Stillingfleet, che, trovato alla sua morte, venne pubblicato subito[93]. Il vescovo non s'era dunque accontentato di sollevare obiezioni, sul paragrafo dell'*Essay* di Locke sui popoli senza religione, nel corso della polemica che aveva avuta con lui[94] (obiezioni alle quali Locke aveva replicato insistendo sulla bontà della documentazione etnografica che aveva usata, inferendola dalla qualità delle autorità che aveva addotte)[95], ma s'era risolto an-

[90] Si veda l'ampia esposizione di autorità teologiche, a questo riguardo, in *OD*, III, pp. 309 sgg.

[91] Oltre alla *Morale pratique des jésuites*, in *Œuvres* cit., XXXIV, pp. 669 sgg., la serie di scritti del 1689-90 sulla questione del cosiddetto peccato filosofico, XXXI, pp. 35, 110-111, 133, 274-76; e anche le *Règles du bon sens*, XI, pp. 238 sgg. Bayle si riferisce ad Arnauld sull'ateismo degli Americani in *OD*, III, p. 316.

[92] Ad es., SPANHEIM, *Exercitationes de gratia universali* cit., XV, 8, p. 655; anche al quale Bayle rimanda puntualmente.

[93] A seguito (ma con numerazione delle pp. distinta) della 7ª ed. delle sue *Origines sacræ*, Cambridge 1701 (anast. 2000), dove pp. 73-86. Nelle *Origines sacræ* originarie, del 1662, la trattazione corrispondente era stata alquanto piú sommaria. Per il confronto fra i due testi, S. HUTTON, *Science, Philosophy, and Atheism. Edward Stillingfleet's Defence of Religion*, in R. H. POPKIN e A. VANDERJAGT (a cura di), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden 1993, pp. 102 sgg.

[94] Cfr. *The Bishop of Worcester's Answer to M.r Locke's "Letter..."*, London 1698 (anast. in E. STILLINGFLEET, *Three Criticisms of Locke*, Hildesheim 1987), pp. 89 sg.

[95] Cfr. *Reply to the Bishop of Worcester's Answer to His "Second Letter..."* (1699), in LOCKE, *Works*, IV, pp. 496 sg.

che a trattare espressamente la questione, pur senza rammentarne piú l'occasione prossima. Un tal testo era quindi un antidoto già pronto, rispetto a quel che negli anni immediatamente successivi verrà sostenuto da Bayle nella *Continuation* e nella *Réponse*. E Bayle no, ma lo conobbero i suoi avversari, che ne ripresero, variamente, le argomentazioni.

Quella che ebbe maggior successo fu l'esibizione delle contraddizioni, sul tema della religione dei selvaggi, all'interno d'una medesima relazione di viaggio, oppure delle smentite che talune venivano a ricevere, via via che i diversi popoli erano conosciuti meglio. Nell'insieme, lo Stillingfleet aveva passato in rassegna un po' tutti i popoli dell'America e dell'Africa, mostrando come per ognuno di essi s'avessero pur, in definitiva, documentazioni di credenze e culti.

Nei «Mémoires...» di Trévoux, la rivista ufficiale dei gesuiti francesi, probabilmente per la penna del padre Tournemine:

> I viaggiatori che avevano accusati d'ateismo alcuni selvaggi, si sono contraddetti da soli oppure sono stati confutati da altri viaggiatori, meglio istruiti. I primi che sbarcarono nel Brasile e nel Canada assicurarono che gli abitanti di tali paesi non avevano alcuna religione; ma si è forse ora in dubbio che ne abbiano una ed adorino un Dio autore del mondo?[96]

Ancora in seguito, il padre Tournemine, a proposito di scritti di missionari che tornavano a dichiarare atee certe popolazioni primitive, si rifarà agli esempi preferiti, il Brasile e il Canada, e ripeterà l'avvertenza di fondo, di «non cercare presso i selvaggi una conoscenza di Dio conforme a quella dei nostri teologi»[97].

L'argomentazione venne ripresa, e accompagnata da indicazioni documentarie accurate, da parte di Veyssière de La Croze, il prestigioso bibliotecario berlinese, amico di Leibniz; e la stessa documentazione tornerà a essere esibita, nel medesimo senso, dal teologo sorbonese Luke Joseph Hooke, verso la metà del secolo; o, ancora, dal gesuita italiano Brenna in un'amplissima monogra-

[96] «Mémoires...» di Trévoux, giugno 1705, art. 87 [rec. della *Continuation* di Bayle], p. 927. Nel n. di maggio 1706, art. 17 [rec. della seconda parte della *Réponse* di Bayle], in particolare pp. 776 sg., si noterà che nel frattempo Bayle non aveva risposto sul punto.

[97] Cfr. R.-J. DE TOURNEMINE, *Réflexions sur l'athéisme attribué à quelques peuples par les premiers missionaires qui leur ont annoncé l'Évangile*, ivi, gennaio 1717, art. 6, pp. 36-39. Dello stesso Tournemine, anche la *Préface* (1713) della *Démonstration de l'existence de Dieu* di Fénelon, nell'ed. Paris 1764 delle *Œuvres philosophiques* di quest'ultimo, in specie pp. 509 sgg.

fia apposita[98] (ma in Italia, qualche cenno, ad esempio, già da parte del Magalotti[99]).

Accanto all'argomentazione fondata sull'esperienza documentaria e le sue linee di tendenza, il de La Croze riprodusse anche un altro tema presente nello Stillingfleet (oltre che già nel Fabricius): la denuncia della gratuità, dal punto di vista conoscitivo, patente in molti dei resoconti sull'ateismo dei selvaggi, per l'implicita pretesa di vedere – non appena avvicinato un popolo sconosciuto, magari senza intenderne la lingua, magari trovandosi in situazioni di ostilità, ecc. – tracce palesi di religiosità; onde la conseguente conclusione negativa veniva a mostrarsi in tutto il suo semplicismo. E con ciò non siamo piú in presenza di un'assunzione empiristica; si entra nel campo di una critica delle fonti esercitata sulle relazioni di viaggio.

Infine, sarà lo Hooke a riprendere anche il tema piú importante, fra quelli elaborati anche dallo Stillingfleet: la denuncia del presupposto ideologico di tante relazioni, nel senso della giustificazione, piú o meno consapevole, della conquista coloniale. Rimaneva impressionante, per esempio, il confronto delle relazioni sui Caraibi: quelle in cui veniva affermato il loro ateismo non erano proprio le prime, ché anzi in queste si trovava il contrario. È evidente, se ne deduceva, che ci stava di mezzo quell'opera di persuasione occulta della legittimità della schiavitú degli Indiani, la cui tecnica era stata illustrata, per esempio, da un Benzoni[100].

Paradossalmente, se si vuole, la reale funzione di Bayle, e di Locke, sulla questione del consenso universale, era stata dunque di portare in luce piena i presupposti impliciti nelle descrizioni di popoli atei, ma non già perché si proponessero d'indagarli criticamente, bensí in quanto li avevano assunti in proprio, come gli unici rigorosi. Questa loro richiesta di rigore, ebbe a sua volta efficacia sugli apologisti, cattolici e protestanti, inducendoli, per reazione, nella direzione opposta, d'una nozione sempre piú ge-

[98] Anche per i riferimenti a quanto diremo in seguito, via via, cfr. M. VEYSSIÈRE DE LA CROZE, *Dissertation sur l'athéisme et sur les athées modernes*, 4° degli *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique* (1711), Cologne 1733, pp. 253 sgg.; L. J. HOOKE, *Religionis naturalis et revelatæ principia*, Parisiis 1754, I, pp. 30 sgg.; L. BRENNA, *De generis humani consensu in agnoscenda divinitate*, Florentiæ 1773, II, pp. 208 sgg.

[99] *Lettere familiari* cit., I, 6, p. 98.

[100] Cfr. G. BENZONI, *La historia del Nuovo Mondo*, rist. della 2ª ed. (1572), a cura di A. Vig, Milano 1965, pp. 41 sg. Naturalmente questo tema gli derivava dal Las Casas.

nerica di religione – tale che, alla lontana, ne risulterà poi addirittura agevolato il rovesciamento, nel corso del Settecento, in una nozione tutta psico-etnologica[101]. L'avvertenza del padre Tournemine, con l'occhio rivolto a Bayle: «Non cercate, presso questi selvaggi, una conoscenza di Dio conforme a quella dei nostri teologi...», costituirà poi l'argomento critico, ad esempio, nientemeno che d'un d'Holbach: s'è parlato dell'ateismo di diversi popoli, «ma quest'errore è dovuto a dei missionari abituati a trattare come atei coloro che, sulla divinità, non abbiano opinioni simili alle loro»[102]. La storia d'un simile trapasso è la storia di un grosso caso di eterogenesi dei fini.

14. Nel quadro della replica a Bayle, il Veyssière de La Croze riprendeva fra l'altro, in riferimento per esempio ai Caraibi, quel che già aveva esposto lo Stillingfleet, e che verrà poi ripetuto anche dallo Hooke: «Riconoscono anche un dio, principio del bene; però, in verità, non gli rendono alcun culto, ed adorano invece *Maboya*, che credono essere il principio del male. A tal fine, hanno anche una sorta di preti, che chiamano *Boyez*...»[103].

Le fonti documentarie menzionate – le relazioni del protestante Rochefort e del cattolico du Tertre – erano due tipici esempi dell'ambivalenza seicentesca sulla religione dei selvaggi: utilizzandone solo le informazioni documentarie, si veniva a prescindere completamente dalle dichiarazioni con le quali i due missionari le avevano accompagnate. Rochefort, infatti, aveva cominciato col solito stilema della smentita recata dai selvaggi del Nuovo Mondo all'asserto ciceroniano sul consenso universale, e aveva poi concluso: «Benché questi barbari abbiano un sentimento naturale d'una qualche divinità, o potenza superiore, vi mescolano però tante stravaganze e lo avvolgono in tenebre cosí profonde che in realtà non si può dire che questa povera gente abbia davvero conoscenza di

[101] Al riguardo, qualcosa presso J. Z. SMITH, *Religion, Religions, Religious*, in M. C. TAYLOR (a cura di), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, pp. 269 sgg.

[102] *Système de la nature*, II, 13, in *Œuvres*, II, p. 621. E cfr. A. MINERBI BELGRADO, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze 1983, anche per i moltissimi articoli, di d'Holbach, disseminati, anonimi, negli ultimi dieci tomi della grande *Encyclopédie*, usciti tutti nel 1765, riportati alla luce da J. LOUGH, *Essay on the "Encyclopédie" of Diderot and D'Alembert*, London 1968, cap. 3; ma in realtà su tutta la problematica del presente capitolo.

[103] VEYSSIÈRE DE LA CROZE, *Dissertation* cit., p. 255; e, cosí, anche Stillingfleet, Hooke, Brenna, ecc.

Dio»[104] – ma nel frattempo aveva esposte, abbastanza largamente, le notizie sui loro miti e i loro riti. E il du Tertre: passano tutta la loro vita nelle tenebre, questi poveri selvaggi, e vivono «senza alcuna conoscenza di Dio»; al punto che «preferiremmo dire che non hanno affatto religione, piuttosto che far passare per un culto di qualche divinità tutte le frivole superstizioni, o meglio sacrilegi, con cui rendono onore ai demoni di cui subiscono la seduzione»[105] – ma, al solito, a questo punto cominciava un'esposizione analoga a quella fornita dal Rochefort.

Era stato proprio sul fondamento delle dichiarazioni di questi due missionari che Arnauld aveva potuto asserire: «Tutti quelli che ci hanno data la storia delle Antille sono d'accordo che, prima che fossero scoperte dai cristiani, i loro abitanti erano in una profonda ignoranza di Dio, non conoscevano e non adoravano né quello vero né altri dèi, falsi»[106]. E Bayle, al solito, aveva fatto eco: «Non è che i Cannibali piú bruti e piú atei ignorino che esista qualcosa che produce la pioggia, il tuono, e cosí via; quel che ignorano è che tale qualcosa sia intelligente, e cioè che governi il genere umano e ne esiga un culto»[107]. Di fronte a gente che riservi il proprio culto solo al Demonio, queste conclusioni, per Arnauld e per Bayle, erano del tutto ovvie – in contrasto con chi, d'ispirazione teologicamente assai piú rilassata, s'accontentava invece anche dei culti diabolici, pur di non negare una qualche religiosità ai selvaggi[108].

Ma sarà da guardare anche al merito della problematica dei culti diabolici; giacché quest'epoca – fra XVII e XVIII secolo – fu anche l'epoca della crisi generale dell'ideologia demonologica, e tale crisi liberò progressivamente delle possibilità interpretative, relativamente ai culti primitivi, che per l'innanzi erano rimaste precluse, sotto la nebbia dell'implicazione idolatria-Diavolo. Im-

[104] Cfr. CH. DE ROCHEFORT, *Histoire naturelle et morale des Isles Antilles de l'Amérique*, Lyon 1667, II, pp. 421 sg. e rispettivamente 429.

[105] J.-B. DU TERTRE, *Histoire générale des Antilles*, Paris 1667, II, p. 364. Analogamente, P. PELLEPRAT, *Relation des Missions des pères de la Compagnie de Jésus dans les îles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale* (1655), II, 8, a cura di R. Ouellet, Québec 2009, p. 174.

[106] *Quatrième dénonciation...*, in *Œuvres* cit., XXXI, p. 274. Nella *Morale pratique des jésuites* il mallevadore principale sarà il cappuccino Chr. Le Clercq, per quel che riferiva nel *Premier établissement de la foy dans la Nouvelle France*, Paris 1691, in particolare p. 514.

[107] *OD*, III, p. 701.

[108] Cfr., ad es., J. CRELL, *Liber de Deo et ejus attributis*, loc. cit.: per le sorti del consenso universale, bastano e avanzano gli stessi culti resi al Diavolo, cosí ben attestati presso quei barbari che contestualmente vengano detti privi dell'idea di Dio. Analogamente, L. CAPPEL, *Le pivot de la foy et religion...*, Saumur 1643, cap. 12, pp. 196 sg.

plicazione, si noti, alla quale Bayle s'era invece rifatto costantemente, nel quadro della sua argomentazione, come alla «opinione comune dei teologi»[109].

Nel resoconto del Rochefort si insinuava, quasi distrattamente, l'osservazione che «in effetti le divinità che riconoscono e alle quali rendono un qualche omaggio sono dei demòni, dai quali sono sedotti e tenuti in servitú; *anche se, per quanto è in loro, li distinguono dagli spiriti maligni*»[110]. E questa, che qui non era che una concessione – in quanto tale, anch'essa indice della confusione a cui portava l'ideologia demonologica dei cristiani –, era destinata a ingigantirsi, e a generalizzarsi, al centro del piú vigoroso attacco che venne portato all'idea del Diavolo alla fine del Seicento:

> ... Trovo che tutti questi scrittori siano vittime dello stesso pregiudizio, allorché raccontano che ci sarebbero molti popoli che adorerebbero proprio il Diavolo... Mi sembra, invece, che l'equivoco di questi autori si riveli da solo... Trigault testimonia che la maggior parte dei Cinesi interrogano il Diavolo, o gli Spiriti familiari (ché cosí li chiamano), e che presso di loro ciò passa per un'operazione divina, anziché diabolica. Orbene, credo che valga lo stesso di tutti gli altri popoli a cui si imputi d'adorare direttamente il Diavolo[111].

Veniva cosí centrato un aspetto reale dei problemi posti dalle relazioni di viaggio che avevano assegnato tanto rilievo al Maligno; tuttavia neppure una conclusione cosí semplificatrice – che semplicemente rovesciava la convinzione dei missionari – poteva aver successo, di fronte all'ingente documentazione sul culto reso a specifici spiriti maligni da parte di selvaggi, americani o africani. La struttura caratteristica della loro religione si andava invece rivelando di tipo analogo a quello che intanto veniva sempre meglio documentato per i Caraibi: dualismo di spiriti buoni e spiriti cattivi, e culto rivolto, elettivamente, ai secondi.

Ad esempio, il chiosatore di Boccalini si trovava, anche a questo proposito, a dar sulla voce al suo autore, là dove questi ripeteva, in ritardo, ma con baldanza, che tutto il Nuovo Mondo era venuto a confermare come non si desse popolo alcuno che non credesse in Dio e non gli rendesse un qualche culto. Annotava dunque il Du

[109] Cfr. in specie *OD*, III, p. 946.

[110] *Histoire* cit., p. 429.

[111] Cito dalla trad. franc. di B. BEKKER *De Betooverde Weereld* (1691): *Le monde enchanté...*, Amsterdam 1694, I, pp. 59 sg. (Trigault è il gesuita belga che rielaborò i *Commentarii* del padre Matteo Ricci; per il luogo a cui si riferisce Bekker, cfr. *De christiana expeditione apud Sinos*, Augustæ Vindel. 1615, p. 94, o *De Regno Chinæ* nel vol. *Regni Chinensis descriptio ex variis authoribus*, Lugd. Batav. 1639, p. 211).

May che «piú riveriscono il Diavolo ch'Iddio, dicendo che questo non fa lor male, e perciò poco se ne curano, et adorano quello, perché, non facendo ciò [= se essi non l'adorano], miseramente gli tormenta e gli travaglia in infinito»[112]. Lo sosteneva anche Bayle:

> La divinità di Giove, un'infinità di gente la riconosceva meglio nel fulmine e nel tuono che nella distribuzione di beni. Fra i pagani, le cerimonie religiose erano rivolte molto di piú ad allontanare da sé la disgrazia che temevano dall'alto dei cieli che non ad attirarsi i favori che se ne potevano attendere[113].

E qualche tempo dopo, a proposito della paura come una delle spinte all'adorazione di enti ritenuti superiori, un altro erudito:

> Nessuno l'ha mai saputo meglio dei nostri missionari in America, che si sentivano sempre dire: se Dio è buono, non ha bisogno del nostro culto, e questo è appropriato solo per i demoni, o genii cattivi, onde evitare che ci facciano del male[114].

Nel corso della prima metà del Settecento, troviamo che questo schema si diffonde da relazione a relazione, via via esteso a nuovi popoli[115]. Un viaggiatore, per esempio, che ebbe poi influenza non piccola, e che per parte sua non mancava di tornare a criticare la faciloneria dei relatori che avevano sostenuto l'ateismo dei selvaggi, quando passava a delineare la religione degli Americani del Nord la presentava in questi termini: «Avevano degli Spiriti, come oggetti d'adorazione, d'ogni sorta: buoni... e cattivi... Ma questi popoli sono sempre stati talmente ingenui da rivolgere le loro preghiere piú agli spiriti cattivi, a cui offrivano anche degli omaggi, che non ai buoni»[116].

Semplicioni, certo, questi selvaggi; ma perché dominati da un sentimento elementare, come la paura. Il riconoscimento del carattere apotropaico del culto degli spiriti cattivi non era mancato,

[112] BOCCALINI, *La bilancia politica* cit., p. 187.

[113] *Dictionnaire*, art. «Péricles», rem. *K*.

[114] É. FOURMONT, *Réflexions sur l'origine, l'histoire et la succession des anciens peuples Chaldéens, Hébreux, Phéniciens, Égyptiens, Grecs...* (1735), II, IV, 2, Paris 1747, p. 232.

[115] Cfr., per es., R. BEVERLEY, *The History and Present State of Virginia* (1705), III, 8, a cura di L. B. Wright, Charlottesville 1968, particolarmente pp. 195 sgg. E cfr. Bayle (che ne sapeva quanto aveva letto nella recensione del Bernard nelle «Nouvelles de la république des lettres»), *OD*, III, p. 949. Comunque, da vedere J. A. LEO LEMAY, *The Amerindian in the Early American Enlightenment: Deistic Satire in Robert Beverley's "History of Virginia"*, in ID. (a cura di), *Deism, Masonry, and the Enlightenment. Essays Honoring Alfred Owen Aldridge*, London-Toronto 1987, pp. 79 sgg.

[116] CL. LEBEAU, *Avantures, ou Voyage curieux et nouveau parmi les sauvages de l'Amérique Septentrionale*, Amsterdam 1738, I, pp. 269 sg. Per la critica delle precedenti relazioni di viaggio, frutto di osservazioni superficiali, pp. 259 sgg.

occasionalmente, neppure nel Seicento, anzi financo da Acosta[117]; ma si generalizzò nel secolo successivo, diventando, allora, pressoché ovvio, mentre tale non era stato affatto finché i viaggiatori, dominati dall'ideologia demonologica, ancora non distinguevano fra i due diavoli: quello in cui credevano loro, e quello in cui credevano, invece, gli altri, i poveri selvaggi. Quando la distinzione si affermerà, allora diverrà anche del tutto comune il ricorso a categorie emotive, come la paura, o simili, per fornire una motivazione esplicativa di quel che si rilevava. Per esempio:

> Tutto quanto non sia cristianesimo, bensí eresia, deve sempre attribuirsi all'artificio del Diavolo. Ma – checché ne sia del culto che i nostri teologi cattolici, apostolici e romani pretendono che tutti gli Indiani abbiano reso al Diavolo – se i Peruviani l'hanno servito, questo era un effetto, non già d'un loro rispetto, ma della loro paura; dal momento che come Dio sovrano hanno sempre considerato il Sole[118].

Non piú, quindi, una perversione, ma un complesso emotivo pressoché necessitato in determinate condizioni di vita. Là dove s'erano visti dei posseduti non s'era posto un problema di motivazione; ora, invece, questo s'imponeva; e anche trapassava dai libri dei viaggiatori nelle pagine dei pensatori[119]. Un filosofo tedesco dichiarerà in forma d'asserto: «È la paura a generare l'idea d'un ente che farebbe il male; e questa è la prima idolatria di tutti i popoli bruti»[120]. Nella forma dell'affermazione di principio s'esprimerà pure Helvétius: «in generale, se i selvaggi fanno piú offerte al dio cattivo che non al dio buono, è perché l'uomo teme il dolore piú di quanto non ami il piacere»[121]. Anche un Condillac prendeva occasione dal fenomeno della divinazione per suggerire che la credenza in spiriti buoni e, rispettivamente, spiriti cattivi, dai quali guardarsi, traesse origine da due condizioni: non sarebbe mai stato cosí, infatti, se la vita degli uomini fosse un'esperienza ininterrot-

[117] *Historia natural y moral* cit., V, 27, p. 191: si sottomettevano ai loro dèi falsi «molto piú per il terrore di riceverne del male, se non li avessero ubbiditi, che non perché li amassero».

[118] F. CORÉAL, *Voyages aux Indes Occidentales*, trad. de l'espagnol, Amsterdam 1722, II, p. 95.

[119] E degli ecclesiastici. Cfr., per es., THE BISHOP OF LONDON [E. Gibson], *Three Pastoral Letters*..., II, 2, London 1732, pp. 134 sg.: «due tipi di dèi: démoni, da temere, e benefattori, da onorare» (come evidenza contro una pretesa religione naturale, non superstiziosa).

[120] J. WÉGUELIN, *Considérations sur les principes moraux et caractéristiques des gouvernemens*, Berlin 1766, p. 25.

[121] *De l'homme*, VIII, 14, in *OC*, XI, p. 32. Successivamente, per es., RAYNAL, *Histoire*, X, 6 (V, p. 250), XV, 4 (VIII, p. 50).

ta di solo piacere oppure di solo dolore, e inoltre se conoscessero le cause di quanto accada[122].

Cosí, da nozione teologica che era, il Diavolo acquisiva lo statuto di nozione etnologica. Correlativamente, se religione dovevano dirsi la credenza in spiriti e le pratiche conseguenti, ormai si veniva a pensare che, allora, proprio tra i selvaggi essa manifestasse il massimo di frequenza.

15. Il quadro definito dalla coppia: natura umana *e* condizioni di vita primitive, già era stato presente, nel Settecento francese, in un saggio del Fontenelle: *De l'origine des fables*, valorizzato largamente nel secolo scorso[123]. Vi si trovano molti dei motivi tipici degli eruditi seicenteschi – i cicli fenicio ed egiziano, i *qui pro quo* linguistici nel corso delle trasmissioni di miti, e cosí via – e anche il tema evemeristico; ma, tutto, subordinatamente alla teoria principale: «la stessa ignoranza ha prodotto all'incirca gli stessi effetti presso tutti i popoli. È per questo che non ce n'è alcuno la cui storia non cominci con delle favole (salvo, s'intende, il popolo eletto, al quale è stata conservata la verità da una cura particolare della Provvidenza)»[124]. Vecchio critico dell'allegorismo, già anteriormente al Le Clerc[125], ora il Fontenelle scendeva a prendere posizione contro il dilagante orientalismo, magari corroborato dalle ragioni che potevano derivare dalla dottrina climatica:

> Di solito, s'attribuisce l'origine delle favole alla vivacità d'immaginazione degli orientali. Io invece l'attribuisco all'ignoranza dei primi uomini. Mettetelo pure sotto il Polo, un popolo nuovo, e le sue prime storie saranno delle favole... Non nego che un Sole vivo e ardente possa dare agli spiriti anche un'ultima cottura... ma, per le favole, tutti gli uomini hanno dei talenti indipendenti dal Sole[126].

Solo il riferimento alla natura umana, in uno stadio primitivo disposta a vedere ovunque prodigi e a personificare le cause sconosciute degli eventi, riusciva a rendere ragione della *comparaison*

[122] *Traité des systèmes*, cap. 5, in *Œuvres philosophiques*, a cura di G. Le Roy, Paris 1947, pp. 133 sgg.

[123] Ma era stato subito (1735) tradotto in tedesco da J. Chr. Gottsched.

[124] FONTENELLE, *OC*, III, p. 198.

[125] Cfr. *Nouveaux dialogues des morts* (1683), I, 5, in *OC*, I, pp. 67 sg.

[126] *OC*, III, pp. 196 sg. Quale esempio della tesi orientalistica, P.-D. HUET, *Lettre-traité sur l'origine des romans* (1670), a cura di F. Gégou, Paris 1971, pp. 57 sgg. (a pp. 66 sg., v'è coinvolta anche la Bibbia). La polemica di Fontenelle verrà ripresa alla lettera, insieme con la spiegazione dell'origine delle favole, dal TURGOT, *Plan de deux discours...*, in *Œuvres*, I, in specie p. 304.

che si poteva istituire fra le piú diverse culture, col risultato di «una conformità stupefacente», per esempio, tra le favole degli Americani e quelle dei Greci antichi[127]. E i contemporanei si resero conto della novità: tante osservazioni erano ormai da considerarsi scontate, dopo un secolo di lavoro erudito sulle favole antiche – s'avvertiva nel «Journal des sçavans» –, ma rimaneva che secondo Fontenelle c'è pur stato un tempo in cui gli uomini li hanno solo immaginati loro, gli dèi.

> Il signor Fontenelle non pensa dunque – come pensano invece i teologi – che il politeismo sia una divisione, composizione, alterazione e corruzione dell'idea semplice e incancellabile dell'Essere infinito... Non crede neppure – come sostengono in tanti che hanno scritto su questo argomento – che la vera origine delle favole sia la storia antica ricordata confusamente e sfigurata da una tradizione infedele... Egli preferisce credere che gli uomini si siano azzardati ad immaginare degli dèi per poter spiegare fisicamente i corsi d'acqua, il tuono, il flusso e riflusso del mare e gli altri effetti naturali[128].

S'ha da aggiungere un'altra discriminante, e tanto piú rilevante, questa, in quanto Fontenelle è pur autore di quel trattato sull'impostura che è l'*Histoire des oracles*. Senonché già in quest'opera stessa si trovava l'asserzione decisiva: che l'impostura non è all'origine delle credenze religiose dell'umanità, ma s'è impiantata su di esse una volta sviluppatesi spontaneamente[129]. Nel *De l'origine des fables* si ha lo spostamento all'indietro, al momento originario di tali credenze.

Fra le innumerevoli riprese di questi temi, non varrebbe la pena di menzionare una pagina di Turgot, se non fosse che curiosamente vi si trova, pari pari, quella che, un secolo dopo, Auguste Comte[130] celebrerà come la propria scoperta, la legge dei tre stadi. Prima di conoscere la connessione tra i diversi eventi fisici – diceva dunque Turgot, alla metà del Settecento – niente di piú naturale che di supporli prodotti da enti intelligenti, invisibili, ma simili a noi; perché, altrimenti, a che cosa mai avrebbero dovuto somigliare? Altrettanto naturale, che la combinazione di paura e speranza che ne discendeva inducesse a rivolgere a tali enti un culto; ecc. Ma, poi,

[127] *OC*, III, p. 197.

[128] «Journal...», Paris, aprile 1724, particolarmente pp. 262-64. Per una reazione furibonda, cfr. il padre L.-B. CASTEL, *Lettre... au sujet des "Essais historiques et critiques sur le goût"*, Paris 1736, p. 8.

[129] Cfr. *Histoire des oracles* (1686), in *OC*, II, p. 215: «Non credo affatto che la prima istituzione degli oracoli sia stata un'impostura meditata, bensí che il popolo cadde in qualche superstizione che diede il destro, a gente un po' piú raffinata, d'approfittarsene».

[130] Che conosceva bene, e apprezzava, Turgot.

> allorché i filosofi pervennero a riconoscere l'assurdità di simili favole, però senza aver ancora lumi sulla natura, s'illusero di spiegare le cause degli eventi fisici con delle espressioni astratte, come «essenze» e «facoltà»; espressioni che invero non spiegavano un bel niente, ma di cui si ragionava come se fossero degli enti reali, in buona sostanza nuove divinità sostituite alle antiche... Non fu che piú tardi che, osservando l'azione reciproca dei corpi *ecc.*

Ed è per questo che la fisica non ha cessato di degenerare in cattiva «metafisica» se non in seguito a un lento progresso; e cosí via[131].

16. Dopo l'accettazione piú o meno contrastata delle notizie sui popoli atei, e dopo la successiva reazione in rinnovata difesa del consenso universale contro Locke e Bayle, si affermò dunque una concezione laica della religione dalla quale conseguiva che essa era da considerarsi come un fenomeno universale – e cosí l'argomento del consenso veniva sottratto ai tradizionalisti per davvero.

D'Holbach: «Si pretende che i Groenlandesi non abbiano alcun'idea della divinità. Però è difficile a credersi, d'un popolo tanto selvaggio e tanto maltrattato dalla natura», perché, «in quanto è un animale pauroso e ignorante, nelle disgrazie l'uomo non può non diventare superstizioso».

> Non sembra dunque che si possa ragionevolmente supporre che sulla terra ci sia alcun popolo a cui sia completamente estranea la nozione d'una qualche divinità. Uno vi mostrerà il Sole o la Luna... un altro vi presenterà un coccodrillo, di cui ha paura per la sua malignità, o il suo serpente, che compie danni, il rettile al quale egli attribuisce la sua buona o cattiva sorte. Insomma, ogni uomo vi farà vedere, con rispetto, il suo feticcio, o il suo dio domestico e tutelare[132].

fétiche... – la parola, appena introdotta nel lessico dotto, e subito entrata in una larga circolazione[133]. Fino ad allora confinata nei libri dei viaggiatori che riferivano sulla Nigrizia, traendonela fuori nel *Du culte des dieux fétiches* (1760), Charles de Brosses l'aveva elaborata in un concetto, comprendendovi tutti i casi in cui si riscontrasse che oggetti del culto siano degli animali, o anche degli enti inanimati, divinizzati, e sia che siffatti oggetti venissero

[131] TURGOT, *Plan de deux discours* cit., pp. 315 sg.

[132] *Système de la nature*, II, 13 (nell'ed. cit., II, pp. 366 sg.).

[133] Fra gli articoli di d'Holbach nell'*Encyclopédie*, ci sono anche «Manitous» e «Serpent-Fétiche»; mentre nel vol. VI, uscito nel 1756, l'articolo «Fétiche» era brevissimo, specifico sull'Egitto.

considerati come divinità essi stessi oppure semplicemente come dotati di virtú divine[134].

La nozione – sulla quale cominciarono subito anche le ironie[135] – era presentata nel quadro d'una teoria nettamente evoluzionistica (dir cosí, non è un anacronismo neppur terminologico). Il feticismo costituiva, universalmente, lo stadio originario dell'esperienza religiosa. Siamo cioè nel solco maestro dell'ideologia laica del XVIII secolo, rappresentato, notoriamente, da teorie degli stadi successivi dell'umanità (nel caso di quest'evoluzione religiosa a partire dal feticismo, siamo alle origini d'uno schema che arriverà direttamente almeno fino al Comte). Ne derivava l'idea dei selvaggi come fanciullezza dell'umanità dirimpetto alla maturità razionale degli Europei moderni: nessuno stupore che si trovasse un culto tanto grossolano presso «quei popoli selvaggi che passano la vita in una perpetua infanzia», non c'era che da prender atto del fatto che «una parte dei popoli è rimasta fino ad oggi in un tale stato informe: i loro costumi, le loro idee, i loro ragionamenti, le loro pratiche sono quelli dei fanciulli». Ma, incrociata a questa, si trova anche una teoria relativa ai fondamenti antropologici della religione stessa. Di fronte al rompicapo rappresentato tradizionalmente dal culto egizio, del quale s'erano cercate spiegazioni su spiegazioni, pur di non consentire che davvero si fossero adorati pietre e animali, ora de Brosses tagliava netto: «Non è il caso d'andare a cercare molto lontano quanto si trova ben piú vicino, quando si sa, da mille esempi simili, che non c'è superstizione tanto assurda o tanto ridicola che non sia stata generata dall'ignoranza unita alla paura»[136].

17. *Paura e ignoranza*: un tale accoppiamento, che diverrà la bandiera del d'Holbach di fronte al fenomeno religioso, aveva ormai un secolo di vita, nel mondo moderno. E dov'esso avesse ritrovato origine, è detto in un testo che già conosciamo, *An Answer to the Modern Objections of Atheists and Deists*: dopo aver preso in considerazione la teoria classica dell'impostura, lo Stillingfleet passava a considerare la teoria che riportava la religione al binomio «Ignorance and Fear», e, conscio della sua peculiarità,

[134] *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie* (1760), «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», Paris 1988, p. 11, e anche 36.

[135] Per es., la recensione comparsa nel «Journal des sçavans», ottobre 1760, pp. 650-58.

[136] Per tutto quanto precede, *Du culte des dieux fétiches*, pp. 13 sg.

l'illustrava attraverso l'esposizione del cap. 12 del *Leviathan*, dal momento – diceva – che «nessuno ha mai trattata questa materia come ha fatto Hobbes»[137].

«Per quanto possono, tutti gli uomini ricercano le cause della propria sorte, sia di quella buona sia di quella cattiva»; e ciascuno, «se non sia a conoscenza delle cause vere, allora le suppone»; donde – aveva attaccato Hobbes – un'ansia del tutto naturale. Dal momento che sanno con certezza che ci sono ben cause di tutto quanto sia accaduto finora e di tutto quanto accadrà in futuro, e cercano di evitare i mali che temono e di procurarsi i beni che desiderano, non è possibile che gli uomini non siano in una preoccupazione perpetua per il futuro. Ma una simile paura perpetua, che accompagna il genere umano nella sua ignoranza delle cause, non può non avere un oggetto; e, poiché di solito gli uomini sono all'oscuro delle cause della loro sorte, non c'è altro, che possano incolpare, se non una qualche potenza, o un agente, invisibile; per cui avevano ragione gli antichi quando asserivano che *primus in orbe deos fecit timor* (*Lev.*, pp. 164 sgg.)[138]. Certo, non è Hobbes il primo a riprendere questo verso di Stazio[139], ma sí a volgerlo in una compiuta teoria. Là dove La Mothe le Vayer, per esempio, l'aveva riprodotto accanto alla teoria dell'impostura[140], come un argomento fra gli altri, in serbo nella capace giberna del miscredente educato sugli antichi, in Hobbes, invece, troviamo un'articolazione precisa: quelli che sono risultati come i «semi» naturali della religione – «la paura degli spiriti, l'ignoranza delle cause seconde, il culto per coloro di cui gli uomini abbiano paura, e l'assunzione degli eventi fortuiti quali prognostici» – sono stati poi coltivati («culturam nacta sunt») dai saggi legislatori della storia profana, ovvero, anche, da Abramo, Mosè e Gesú (*Lev.*, pp. 170-71)[141].

[137] *An Answer* cit., p. 65.

[138] A CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe* cit., pp. 656 sgg., sarà facile mostrare l'assonanza letterale con gli antichi, da Democrito a Lucrezio; per cui: quest'ateismo dei filosofi che si pretendono moderni, e cioè Hobbes e Spinoza, è solo una riedizione di quello antico.

[139] Per es., fin dalla fine del Trecento, G. CHAUCER, *Troiles and Criseyde*, IV (1408), in *Complete Works*, a cura di F. N. Robinson, London 1933, p. 536a: «Eke drede fond first goddes, I suppose».

[140] Cfr. *Dialogues*, p. 318. Contro, tra gli infiniti esempi possibili, J. D. KIESLING, *An primus in orbe deum fecerit timor?*, diss. dott., Lipsiæ 1714.

[141] Nella voce «Polythéisme» della grande *Encyclopédie*: «nei secoli che precedettero l'istituzione degli Stati, regnava la paura... Ma, se principio della religione è la paura, ne viene che la religione esisteva prima dell'istituzione delle società». La specificità della teoria hobbesiana è confermata, paradossalmente, dal fatto che non se ne accorga il suo primo

Quanto specificamente ai selvaggi, «che cosa mai d'altro potrà essere, la paura di poteri invisibili, se non la paura di qualcosa che loro pensino essere un dio?... Nell'ignoranza di quel che simili poteri potrebbero compiere, loro... cercano d'indovinare quel che faranno; e questa è la loro divinazione»[142].

Come poi le riserve di Hobbes, relativamente all'ebraismo e al cristianesimo, non fossero che cautelari, denunciava lo Stillingfleet; il quale però non si limitava alle invettive, ma procedeva a un'analisi della teoria proposta da Hobbes (di gran lunga sopravanzando certi studiosi dei nostri giorni che si son fatti bellamente prendere al laccio delle dichiarazioni prudenziali), e concludeva che in una simile teoria non poteva avere alcun posto la nozione d'una religione *vera*: una volta che la religione sia definita come la paura d'un potere immaginato, «una religione vera non può essere che una finzione vera, una chimera reale, un non senso ammesso»[143], come del resto reso esplicito dallo stesso Hobbes con la sua completa relativizzazione della coppia superstizione/religione[144]. Quel che Hobbes aveva fatto era stato dunque d'investire direttamente il *concetto* della religione, e di ritrovarne le radici antropologiche in tutto fuorché nella razionalità[145]. E questo era l'effettivo punto di discrimine, nel contesto ideologico del tempo: il discrimine tra il deismo e l'ateismo.

Il passo successivo d'una siffatta filosofia della religione, Stillingfleet lo segnalava nell'attacco del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, «vero discepolo del *Leviathan*»:

> La causa da cui la superstizione ha origine, vien conservata e fatta crescere, è la paura... Se è cosí, ne segue che, per natura, tutti gli uomini sono vittime della paura, checché ne dica chi ritiene che la superstizione abbia origine dal fatto che tutti i mortali avrebbero una nozione, confusa, d'un qualche nume[146].

critico sistematico, che la riduce alla tesi dell'impostura (S. WARD, *In Thomæ Hobbii philosophiam Exercitatio epistolica*, Oxoniæ 1656, VI, 2, p. 335), evidentemente in virtú del meccanismo per cui si crede di trovare quanto ci si attenda: che cosa d'altro potrà mai sostenere un ateo, sull'origine della religione, se non che venga dall'impostura?

[142] *An Answer to a Book called "The Catching of the Leviathan"* cit., p. 292.

[143] Cfr. STILLINGFLEET, *Three Criticisms of Locke* cit., p. 68, per l'analisi della *disguise* di Hobbes.

[144] Nel senso che da tutti si usa il primo termine per la religione che si rifiuta e il secondo per la superstizione che si accetta, come già affermato in capitoli precedenti dello stesso *Lev.*, pp. 86-87 e 162-63.

[145] Cfr. STILLINGFLEET, *Three Criticisms of Locke* cit., pp. 67 sgg.

[146] SPINOZA, *Opera* cit., III, p. 6 (= *Tractatus theologico-politicus*, a cura di P. Totaro cit., p. 6).

Cosí era fissato, di nuovo, il punto decisivo; giacché tutti i cristiani, di contro al *primus in orbe deos fecit timor*, sostenevano che proprio il timore di potenze invisibili presupponeva una qualche originaria concezione della divinità[147].

Lo stesso Bayle – pur tanto legato alla teoria della impostura – aveva talora fatto tesoro degli elementi psicologici tematizzati da Hobbes, riproducendoli alla lettera[148]. Ma a riprendere senz'altro la tesi hobbesiana sarà Mandeville; e cioè un hobbesiano, sí, ma altrettanto profondamente legato a Bayle, dal quale s'allontanava però proprio su questo punto, fino a rivolgersi – ed è la prima volta che avviene da parte laica – contro la tesi stessa di popoli atei. La ripresa di Hobbes si ha già nella seconda parte della *Fable*[149]; poi, nel 1732 si ha la deduzione della conseguenza «certissima», che non c'è mai stata una nazione che non credesse in qualche divinità, e non avesse qualche forma di culto religioso. L'impostura s'è esercitata su questo fondo di sentimenti e credenze preesistente e universale: la religione, i politici l'hanno trovata nell'uomo, non l'hanno inventata loro, «non piú di quanto avrebbero potuto costringere al matrimonio, se il desiderio della procreazione non fosse radicato nella natura umana»[150].

Sarà poi la volta di Hume, con la *Natural History of Religion* (1757), esplicitazione piena delle conseguenze che dalla teoria della religione che conosciamo derivavano in ordine alla tesi del monoteismo originario. Come Locke aveva affrontato Herbert of Cherbury sul terreno dei presupposti gnoseologici, ora Hume ne contestava la teoria storico-etnologica. Anzitutto, un'argomentazione fattuale: la tesi del monoteismo originario contrasta con «la presente esperienza dei principî e delle opinioni delle nazioni barbare», in quanto «le tribú selvagge dell'America, dell'Africa e dell'Asia

[147] Cfr., per es., PARKER, *Disputationes* cit., p. 169; STILLINGFLEET, *Three Criticisms of Locke* cit., p. 69; ecc., fino per es. a L. FRANÇOIS, *Défense de la religion contre les difficultés des incrédules*, Paris 1755, I, p. 55.

[148] Soprattutto nelle *Pensées diverses...*, § 65, *Comment les hommes eussent pu d'eux-mêmes prendre certaines choses pour des prodiges*; e qui anche ricorre il «primus in orbe deos fecit timor», richiamato ancora in *OD*, III, pp. 43 sg., 51 e 213. Ma in genere, nella *Continuation*, Bayle considera solo il Demonio e l'impostura come motivi originari della religione; basti richiamare il § 6, p. 197, sotto il titoletto marg. *Origine des religions*.

[149] Cfr. *The Fable of the Bees* cit., II, pp. 207-14 (e pp. 276 sgg., dove fra l'altro si parla della religione messicana).

[150] *An Inquiry into the Origin of Honour*, London 1732, pp. 17, 25, 28. Il distacco da Bayle venne notato dai contemporanei: cfr. «Bibliothèque britannique», La Haye 1733, I, art. 1, pp. 13 sg.

sono tutte idolatre. Neppure un'eccezione a questa regola»[151]. Poi, l'esplicazione, a partire dalla natura umana:

> Le vere cause d'ogni evento ci sono interamente celate... Queste cause sconosciute diventano quindi l'oggetto costante della nostra speranza e della nostra paura; e mentre le passioni sono tenute in perpetuo allarme da un'aspettazione ansiosa degli eventi, l'immaginazione è parimenti impegnata nel formare idee di quei poteri dai quali dipendiamo completamente... C'è negli uomini una tendenza universale a concepire tutti gli esseri in analogia a se stessi e a trasferire ad ogni oggetto quelle qualità che sono loro familiari, conoscendole per introspezione[152].

Altrettanto, in una pagina del saggio sui miracoli, inserito nella prima *Enquiry*: quando s'esaminino le prime storie di tutte quante le nazioni, ci si sente come trasportati in un mondo nuovo, rispetto al nostro, ché tutto vi è concepito accadere in modo diverso da come siamo abituati a pensare noi Europei colti, riportato com'è a prodigi, prognostici, oracoli, interventi sovrannaturali d'ogni genere. Ciò, d'altronde, si dirada progressivamente, via via che ci si avvicini a tempi illuminati [*enlightened*], ma in parte anche si mantiene pur nei popoli civilizzati [*civilized*]; e cosí si viene a comprendere come quei modi di concepire diffusi uniformemente presso le nazioni ignoranti e barbare derivino da una propensione per il meraviglioso, che negli uomini è naturale, e quindi neppure potrà mai essere estirpata del tutto[153].

Contro di che, interverrà subito un'autorità della Chiesa anglicana[154]. E in Francia, la rivista dei gesuiti prenderà a pretesto la prima occasione[155] per declamare la propria protesta: chi ritenga che il culto primitivo dell'umanità sia stato idolatrico viene a trovarsi in contrasto non soltanto con la rivelazione, e con la storia – che ci attesta che ovunque gli uomini hanno cominciato col credere in un Dio ottimo e massimo, e solo in seguito s'è introdotta la superstizione idolatrica –, ma anche con la semplice ammissione filosofica d'una Provvidenza[156]. D'altronde, allorché la *Storia* di Hume

[151] *Natural History of Religion*, sez. 1ª, nel vol. dei *Works* che contiene anche *A Dissertation on the Passions...*, p. 34.

[152] Sez. 3ª, p. 40.

[153] *An Enquiry concerning Human Understanding*, 10 (*Of Miracles*); nell'ed. in *Works*, p. 90.

[154] Cfr. [W. Warburton e R. Hurd], *Remarks on M.r David Hume's Essay on the Natural History of Religion...*, London 1757 (ora inclusa in J. FIESER (a cura di), *Responses to Hume's Writings on Religion*, Bristol 2001, I, pp. 309 sgg.), pp. 30 sgg., 36 sgg., 67 sgg.

[155] La recensione di [G.-A. de Méhégan], *Origine, progrès et décadence de l'idolâtrie*, Paris 1757; dove, pp. 14 sgg., una delle solite descrizioni dello stato selvaggio.

[156] «Mémoires...» di Trévoux, 1757, art. 27, pp. 630 sgg.

verrà pubblicata in traduzione francese, sarà accompagnata da un anonimo *Examen critique*[157], tutto polemico.

Di contro, delle pagine di Hume si impadroniranno in tanti, viaggiatori[158], e descrittori in grande del Nuovo Mondo, come Robertson[159]. Ma il primo a farle proprie fu il de Brosses, il quale le trasferí di peso, traducendole (e senza neanche avvertirlo) nel corpo della sua dissertazione, a costituirne la sezione propriamente teorica, *Examen des causes*...[160]. La versione del *polytheism* humiano nel *fétichisme* veniva a fornire la teoria di quel che le era sempre mancato, da Hobbes in giú: il confronto ravvicinato con la documentazione etnografica moderna, da parte di chi d'altronde, della letteratura di viaggio, era un esperto professionale[161]. L'iniziale accenno di Hume alle «tribú selvagge dell'America, dell'Africa e dell'Asia» veniva ora sviluppato in un'intera sezione, documentaria: *Du fétichisme actuel des nègres et des autres nations sauvages*.

18. Rispetto alla cultura francese, *Du culte des dieux fétiches* s'inseriva nella discussione sulle favole antiche, come vi si era svolta nella prima metà del secolo[162]. S'apriva infatti col rifiuto di due teorie della mitologia, che, a giudizio del de Brosses, avevano impedito, ancora modernamente, un qualche orientamento in quel campo: la teoria allegoristica, «che a dei popoli ignoranti e selvaggi prestava una conoscenza delle cause naturali le piú nascoste e nel guazzabuglio delle pratiche triviali d'una folla d'uomini stupidi e

[157] In D. HUME, *Œuvres philosophiques*, [trad. di J.-B. Mérian], Amsterdam 1759, I – ma, in realtà, III –, pp. 115 sgg.

[158] Cfr. per es., J. CARVER, *Travels through the Interior Parts of North America*, Dublin 1770, cap. 13, pp. 363 sg.: «Nel suo stato d'incultura [*incultivated state*], la mente umana è portata ad attribuire tutti i fenomeni straordinari della natura, come terremoti, temporali, uragani, ecc., all'intervento di esseri invisibili... Di conseguenza, il selvaggio vive nell'apprensione continua di attacchi malvagi da parte degli spiriti cattivi; e... nei suoi atti di devozione opera piú la paura che non la gratitudine».

[159] *History*, I, pp. 383 sg. (ma, subito prima, una certa accettazione delle tesi dell'esistenza di popoli atei), e anche 269 sg. Cfr. anche A. SMITH, *The History of Astronomy* (postuma), in *Works*, III, pp. 33 sgg.

[160] Cfr. *Du culte* cit., pp. 104-14 (= HUME, *Natural History of Religion* cit., sezz. 1ª-3ª). E i contemporanei se n'accorsero subito. Cfr. GRIMM, *Correspondance littéraire, philosophique et critique* cit., aprile 1760, IV, p. 231.

[161] Nel 1756 il de Brosses aveva pubblicata un'amplissima *Histoire des navigations aux Terres Australes*.

[162] Cfr., da ultimo, J. BOCH, *Les dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire, 1680-1760*, Paris 2002; e AA.VV., *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI^e-XVIII^e siècle* (Colloques en Sorbonne «Mythes, critiques et histoire», 2), Paris 1988.

grossolani trovava le idee intellettuali della metafisica piú astratta»; e la teoria del plagio dalla storia sacra, per cui nei mitologhemi dell'antichità s'era voluto ritrovare «la storia dettagliata, benché sfigurata, di tutto quanto accaduto presso il popolo ebraico». Fra l'altro, era agevole riportarle, queste due tendenze interpretative, alle loro reali origini ideologiche, risalendo allo stesso momento storico, l'età della Patristica, con la grande polemica fra gli ultimi pagani e i cristiani: i pagani, stoici e neoplatonici, cercavano di salvare l'onore delle loro credenze dalla critica da parte dei cristiani, fornendone interpretazioni simboliche, e i cristiani s'erano dati ad appropriarsi anche di quello che gli era estraneo[163].

Simili rifiuti costituivano ormai dei punti fermi per tutta la cultura europea, alla metà del XVIII secolo. Tre anni dopo lo scritto del de Brosses, anche Christian G. Heyne proluderà alla sua attività di studioso della mitologia con le stesse prese di posizione: «Taluni sostengono che tutta la mitologia dei Greci e degli altri popoli pagani era stata presa dagli Ebrei, però appesantita dagli errori e dalle frodi dei commenti... Talaltri ricercano nelle favole antiche la sapienza dei secoli successivi e la migliore filosofia, le lettere e le arti»; ma la prima opinione ripugna ad ogni attestazione della storia antica, e ai costumi, alle istituzioni e alla letteratura dei primi popoli; quanto alla seconda, non si tratta di negare una qualche sapienza ai popoli primitivi, ma di valutarla «in base ai criteri di quei tempi»[164].

Certo, neppure in Heyne mancherà la parola rivelatrice, quando si riferirà alle notizie esistenti «sull'adorazione di pietre, tronchi e in genere di quelli che chiamano *feticci*, oppure *manitou*»[165]. Ma la rottura, rispetto a quei modi di interpretare la mitologia, s'era compiuta ormai da piú di mezzo secolo: prevalentemente ad opera, ai suoi tempi, di Jean Le Clerc[166]. Al quale, e ai suoi seguaci, si

[163] *Du culte* cit., p. 9. Contro l'allegorismo, di nuovo, e piú ampiamente, nella conclusione dell'opera, pp. 122 sgg.

[164] *Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata*, «Commentationes Societatis Regiæ Scientiarum Gottingensis», VIII, 1785-86, pp. 7 sg. E cfr. L. MARINO, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino 1975, pp. 254 sgg.

[165] *De causis fabularum seu mythorum veterum physicis* (1764), in C. G. HEYNE, *Opuscola academica collecta*, Gottingæ 1785, I, p. 200. Importante, anche, *Vita antiquissimorum hominum, Græciæ maxime, ex ferorum et barbarorum populorum comparatione illustrata* (1779), ivi, III, pp. 1-38, dove non manca neppure il «primus in orbe deos fecit timor». Ora, trad. it. in ID., *Greci barbari*, a cura di C. Pandolfi *et al.*, Lecce 2004, dove bibliografia aggiornata.

[166] Il testo maggiore della critica del Le Clerc all'allegorismo sono le *Remarques sur le livre de Jean Selden intitulé "Des dieux des Syriens"*, «Bibliothèque choisie», VII (1705), pp. 80-146; che si confrontano anche con tutte le altre teorie. Che il Le Clerc avesse definiti-

riferiva il de Brosses quando, proseguendo nella ricognizione delle interpretazioni della mitologia, passava a considerare quei «dotti piú giudiziosi che [con l'evemerismo] hanno infine trovata la chiave nella storia reale di tutti quei primi popoli, delle loro opinioni e dei loro sovrani». Senonché, compiuto questo riconoscimento, qui si aveva anche il punto piú stringente. De Brosses procedeva a una limitazione di fondo, alla quale era legata la possibilità stessa di un'indagine come quella sul feticismo:

> ... Ma queste chiavi, che aprono tanto bene la comprensione delle favole storiche, non bastano sempre a rendere ragione della singolarità delle opinioni in fatto di dogmi e delle pratiche rituali dei primi popoli. Su entrambi questi terreni, la teologia pagana porta *o* sul culto degli astri... *o* sul culto... di taluni oggetti materiali, che vengono chiamati *feticci* presso i negri dell'Africa[167].

La dottrina propria del Le Clerc, l'evemerismo, veniva meno proprio nel caso dei popoli piú primitivi: «Al pari della maggior parte dei selvaggi, i negri non conoscono culti idolatrici di uomini»[168].

19. Con la seconda delle sezioni documentarie nell'opera del de Brosses, sul *Fétichisme des anciens peuples comparé à celui des modernes*, si era in presenza d'un elemento d'origine completamente diversa rispetto alla teoria della religione di derivazione inglese.

Anche senza rifarsi al Bekker[169], un'idea come quella della *comparaison* etnografica aveva tutta una sua tradizione, in Francia, e fin dal Cinquecento, a proposito del confronto degli Europei con i popoli orientali, e anche con gli stessi Indiani d'America. E la s'incontra un po' dovunque, poi, nel corso della discussione sulle favole antiche. Basti un documento di singolare eclettismo, quale il *Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables* del padre Tournemine (1702). Vi si ritrovano, giustapposti, articolati solo per limitazione reciproca, senz'altro intento che di evitare le esagerazioni esclusivistiche, tutti i criteri ancora correnti: il Diavolo (seppur in modo ormai assai attenuato), «la paura accompagnata dall'ignoranza», il ciclo fenicio, l'impostura politica e sacerdotale, il plagio dall'ebraismo, l'evemerismo[170] – ma quel che non vi si trova è una

vamente sconfitto l'allegorismo, era affermato, e attribuitogli a maggior merito, da J. Bernard, nelle «Nouvelles de la république des lettres», giugno 1701, pp. 669 sgg.

[167] *Du culte* cit., pp. 11 sgg.

[168] *Ibid.*, pp. 15 sg.

[169] Cfr. *Le monde enchanté* cit., tutto il l. I, sull'«uniformità» fra i pagani d'oggigiorno e i popoli antichi quanto a credenze negli spiriti.

[170] Cfr. «Mémoires...» di Trévoux, novembre-dicembre 1702, art. 11, pp. 84 sgg.

qualche concessione all'allegorismo. Si ha, anzi, l'indicazione in senso opposto:

> Per giudicare di quanto sia verosimile e di quanto non lo sia in modo da non ingannarsi, si ha ben da guardarsi dal giudicarne in conformità ai nostri tempi e ai nostri costumi, od anche in conformità ai bei secoli della storia greca e romana. Il criterio vero, per intendere le favole, è di compararle con i costumi dei selvaggi d'America e degli altri paesi, prima sconosciuti, scoperti dai viaggiatori[171].

Uno spunto come questo conobbe poi il piú ampio sviluppo tematico in un'opera d'un confratello del Tournemine, che giustamente nel Novecento è stata tratta dall'oblio: *Mœurs des sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps* del Lafitau (1724).

Il prodotto maggiore dell'opposizione a Bayle. Lo scopo espresso è infatti di rivendicare il consenso universale contro gli atei, che s'avvantaggiano di quel che si ricava dalla maggior parte delle relazioni di viaggio: «quanti hanno scritto sui costumi dei popoli barbari, ce li hanno presentati come gente che non aveva alcun sentimento di religione, alcuna conoscenza della divinità, alcun oggetto a cui rendere un qualche culto, come gente che non aveva né leggi né Stato [*police*] né forme di governo; in una parola, come gente che, di uomini, quasi non aveva che l'aspetto esteriore»; e a ciò hanno contribuito anche i missionari e altre persone dabbene, poco perspicaci nel non prevedere l'utilizzazione che sarebbe stata fatta delle loro pretese osservazioni. È a questo proposito che tornano in Lafitau alcuni degli argomenti di critica delle relazioni dei viaggiatori che già conosciamo: «hanno scritto con troppa precipitazione di cose che non conoscevano abbastanza», «non vedendo fra di loro né chiese né altari né culti regolari, si sono convinti, senza una ragione seria, che il loro spirito non andasse piú lontano dei loro sensi», e si sono anche contraddetti, nelle loro opere, giacché «nello stesso tempo in cui dicono che questi barbari non hanno né culto né divinità che adorino, dicono anche cose che presuppongono una divinità ed un culto regolato, come del resto ha osservato Bayle stesso»[172].

Ora, se, di fronte a queste contraddizioni, i miscredenti hanno scelto le dichiarazioni di assenza di religione presso questo o quel

[171] Ivi, febbraio 1703, p. 194.

[172] È l'unica volta in cui Lafitau lo menzioni, ma simile riferimento a un'osservazione di passaggio, dispersa nel mare magno della *Continuation* (vedi sopra, in corrispondenza della nota 83), è indizio d'una conoscenza accurata.

popolo – «si comincia col convincersi preventivamente di questa proposizione iniziale e ci si abitua cosí a formarsi un'idea dei selvaggi e dei barbari che quasi non li distingue dalle bestie» –, la strada da imboccare è invece quella opposta (I, pp. 5 sg. e 112). È per questo che, se pur al centro rimane la questione della religione, il quadro si configura però come globale: s'investe il problema complessivo rappresentato dai selvaggi, per rivendicarne la piena qualità d'uomini[173]. E la rivendicazione avviene attraverso l'individuazione d'una serie di universali culturali, diciamo cosí, che si dimostrano presenti anche fra i selvaggi – come indicato dall'indice stesso dei capitoli dell'opera:

De l'origine des peuples de l'Amérique
Idée et caractère des sauvages en général
De la religion
Du gouvernement politique
Des mariages et de l'éducation
Occupations des hommes dans le village
Occupations des femmes
De la guerre
Des ambassades et du commerce
De la chasse e de la pêche
Des jeux
Maladie et médecine
Mort, sepulture et deuil
De la langue

Su ognuno degli argomenti passati in rassegna torna l'esigenza critica, in polemica con le precedenti relazioni, di non giudicare «sulla base delle nostre abitudini e dei nostri usi» (II, p. 484). Siamo proprio agli antipodi, rispetto a quegli apologisti seicenteschi che s'erano tolti dall'imbarazzo che potevano recare le notizie su popoli atei argomentando che si trattava però, nel contempo, di popoli viventi al livello delle bestie. Per procedere, era necessaria una forte istanza ermeneutica: superare «il primo colpo d'occhio», che non è certo favorevole ai selvaggi, ritrovare il signifi-

[173] Come sottolineavano i confratelli dell'autore nell'amplissimo resoconto nei loro «Mémoires...», nel corso delle annate 1724-25 (e naturalmente vien da supporre che fosse ad opera dell'autore stesso).

cato delle loro concezioni e delle loro usanze, la razionalità e le esigenze emotive che vi si esplicano, comprendere «la finalità e il motivo delle loro pratiche, il senso che danno ai loro misteri» (I, pp. 105 sgg. e 453). E di qui le analisi contenute nell'opera, di novità piena, nel Settecento: sui riti di iniziazione e su quelli di passaggio, sulle cerimonie funerarie, sui rapporti di parentela, e cosí via. Qui siamo davvero alla preistoria dell'etnografia scientifica (come d'altronde continuano ad assicurare i competenti), piuttosto che a un mero mito dei selvaggi; e ciò, non tanto perché il giudizio complessivo di Lafitau su di loro vuol essere equilibrato, cercando di evitare gli eccessi opposti, bensí perché alquanto di frequente, anziché giudizi, in un senso o nell'altro, si hanno descrizioni accurate e ipotesi esplicative.

Nella prospettiva dell'indagine messa in atto, poi, l'oggetto piú proprio risultano, spesso, non già i selvaggi americani, bensí i «primi tempi». Gli è che la comparazione compiuta dal Lafitau aveva caratteristiche plurime: se il fondamento era storico – per lui, si trattava di rendere plausibile la derivazione della cultura dei selvaggi dalla cultura degli antichi Europei preistorici, i Pelasgi –, tuttavia il modo di procedere implicava altrettanto il movimento inverso, dai selvaggi odierni ai primi tempi. Oggetto della ricerca: «il carattere dei selvaggi», «i loro usi e le loro pratiche»; teoria storica: vedere, in queste pratiche e in questi usi, delle vestigia dell'antichità la piú remota; metodo: «comparazione di quei costumi gli uni con gli altri»; ma, infine, andamento reale dell'analisi: «se gli autori antichi mi hanno data luce per stabilire alcune congetture felici a proposito dei selvaggi, a loro volta i costumi di questi m'hanno data luce per intendere piú facilmente, e per spiegare, molte cose che si trovano presso gli autori antichi» (I, pp. 3 sg.).

La prima delle analisi che Lafitau presentava, era la spiegazione dei sistemi matrilineari di parentela. Quanto riferivano Erodoto e altri dei Licii, sarebbe risultato incomprensibile, se non fosse sopraggiunta, a chiarirlo, la conoscenza del funzionamento reale di analoghi sistemi di parentela, come esistenti per esempio fra gli Uroni e gli Irochesi: «Si ha da spiegare Erodoto con quello che gli Uroni e gli Irochesi continuano a fare ancora oggi» (I, p. 74). Cosí, Lafitau veniva a riconoscere come frutto di equivoci, derivati dall'incomprensione della terminologia di parentela in uso presso determinati popoli, le notizie trasmesse da alcuni storici antichi su matrimoni con la propria «madre» o con la propria «sorella» presso Caldei, Parti, Egiziani ed Ebrei. Questa demistifica-

zione – la scoperta cioè che non si trattava di incesti, come invece avevano sempre pensato gli Europei – avveniva attraverso la preliminare scoperta delle relazioni di parentela in uso presso gli Indiani occidentali: «Fra gli usi degli Irochesi troviamo dei modi di parentela... che, al pari degli usi dei Caldei, degli Ebrei, ecc., possono creare degli equivoci terminologici»; e servono quindi per «correggere le idee a cui c'inducono, quei termini, quando li troviamo nelle storie» (I, pp. 552 sg.)[174].

Il richiamo alla preistoria di alcuni popoli europei non era mai mancato, di fronte ai selvaggi scoperti nel Nuovo Mondo, dal Cinquecento in poi; ma in un senso alquanto estrinseco. Nel Seicento, poi, era dilagato, sulla scia di Lescarbot, il confronto con gli antichi Greci dell'età storica, segnatamente gli Spartani; ma, rispetto a questa tradizione di ispirazione classicistica, tendente all'idealizzazione, Lafitau si distingueva, fra l'altro, perché puntava, con i suoi Pelasgi, sulla problematica dei *vestiges*, cioè delle sopravvivenze d'un precedente stadio selvaggio rintracciabili entro culture storiche come quelle della Grecia antica. Cosí, anzi, dava opera, anch'egli, a quella dissacrazione dell'immagine umanistica dell'antichità che, in generale, era un fenomeno tipico della sua epoca. Come i tempi fossero maturi – e come questo modo di mettere in rapporto il Nuovo e il Vecchio Mondo avesse un valore a sé, rispetto alla teoria storico-diffusionistica entro la quale lo elaborava Lafitau – mostra il fatto che del tutto contemporaneamente, e su un tema non assente neppure in Lafitau (II, pp. 109 sgg.), lo stesso procedimento veniva impiegato in tutt'altro ambiente: all'Académie des Sciences, a proposito delle cosiddette *pierres de foudre*, un classico rompicapo per gli eruditi tradizionali che s'erano sbizzarriti piú o meno elegantemente su una tale curiosità, mentre ora vi veniva individuato definitivamente un reperto archeologico, un documento dell'industria europea preistorica, e, ciò, attraverso il confronto con un uso analogo ancora praticato dai selvaggi d'America. Il prestigioso segretario dell'Académie, Fontenelle, commentava: «l'origine di queste *pietre* è diventata evidente e certa, dacché se ne vedono di completamente simili tagliate dai selvag-

[174] Per apprezzare, basti che, mezzo secolo dopo, un J. Adair, pur molto penetrante sui culti degli Indiani (cfr. CH. HUDSON, *James Adair as Anthropologist*, «Ethnohistory», 24 (1977), pp. 311 sgg.), coltissimo com'era sugli Ebrei, ma non sui pagani antichi, tornerà a considerare incesti puri e semplici i matrimoni preferenziali, con «madri» e con «sorelle», che riscontrava presso le nazioni selvagge (*The History of the American Indians*, London 1775, p. 190).

gi d'America per spaccare dei tronchi o per armare delle frecce. Anticamente, il nostro continente è stato abitato da dei selvaggi; e gli stessi bisogni, la stessa mancanza di ferro, hanno ispirato la stessa soluzione»; in quanto accertate produzioni dell'inventività umana, simili pietre sono «il monumento d'una grande rivoluzione che si può chiamare *morale*», e a provarla sta «la comparazione del Nuovo Mondo con l'antico»[175].

20. Anche se non piú con l'ampiezza di campo e la ricchezza di risultati ch'erano state del Lafitau, comunque la sua regola aurea si ritrova largamente, nel corso del XVIII secolo. Ripresa, per esempio, dal Goguet, che l'assunse a criterio direttivo della sua grande opera[176], a sua volta largamente diffusa, essa costituí anche il criterio usato dal de Brosses, il quale conosceva bene, naturalmente, il Lafitau (anche se lo cita esplicitamente solo un paio di volte). Per sciogliere l'enigma rappresentato tradizionalmente dalla religione egizia, in conseguenza della bimillenaria ostinazione a non riconoscerne il carattere non simbolico, occorreva passare per una strada un po' piú lunga, ritornare ai testi degli storici antichi (e dello stesso Vecchio Testamento, per i suoi aspetti documentari sull'Egitto) dopo l'esplorazione delle moderne relazioni di viaggio, d'argomento africano e americano:

> Una parte dei popoli è rimasta fino ad oggi in simile stato informe... Taluni, dopo esserci passati, ne sono usciti, prima o dopo, in grazia dell'esempio, dell'educazione e dell'esercizio delle loro facoltà. Per sapere che cosa si praticasse una volta presso questi popoli, non c'è che d'andare a vedere che cosa si pratichi attualmente presso quegli altri. Per aprirsi un passaggio nelle nebbie che ricoprono i punti dell'antichità poco noti, il metodo migliore è d'osservare se per caso qualcosa di pressappoco simile non accada ancora, da qualche altra parte, sotto i nostri occhi[177].

Dall'applicazione da parte del de Brosses, seguiva non solo la soluzione dell'enigma egiziano – si pensi, per contrasto, alla tradizione del mito dell'antichissima sapienza egiziana – ma pure il ritrovamento di elementi, o di tracce, di feticismo un po' dovun-

[175] FONTENELLE, *Sur les pierres de foudre...*, in *Histoire de l'Académie royale des sciences, Année 1723*, Paris 1725, p. 17, a presentazione della memoria di A. DE JUSSIEU, *De l'origine et des usages de la pierre de foudre*, pp. 6 sgg. dei *Mémoires de mathématiques et de physique* che seguono l'*Histoire*. Per i precedenti della questione, G. HERVÉ, *Les débuts de l'ethnographie au XVIII^e siècle*, «Revue de l'École d'anthropologie de Paris», 19 (1909), pp. 382 sgg.

[176] Cfr. *De l'origine des lois* cit., I, *Préface* (I, pp. XXI sgg.).

[177] *Du culte* cit., p. 14. Ma si vedano tutti gli snodi del discorso, pp. 36, 43 sg., 95, 120 sg.

que, presso le popolazioni preistoriche del Vecchio Mondo[178]. E qui ritornava l'insegnamento di Lafitau: «Dei Pelasgi selvaggi, che abitarono la Grecia fino a che non fu scoperta e popolata dai navigatori orientali, non ci si deve fare un'idea diversa da quella che si ha dei Brasiliani o degli Algonchini»[179]; fino alla conclusione generale che «ovunque, allorché si possa risalire alle prime tradizioni d'un popolo civilizzato [*policé*], queste ce lo mostrano selvaggio, o barbaro»[180].

Naturalmente, il Lafitau (che anche era stato missionario nel Canada) era pure una fonte documentaria, per il de Brosses; che ne traeva le notizie sul *manitou*, «questa cosa essenziale», per i selvaggi, a cui sono legati tutti i loro desideri, ed è la prima quisquilia che passi per la loro immaginazione[181]. Le notizie per documentare l'asserzione d'una diffusione del feticismo in tutto quanto il continente americano, il de Brosses le trovava già tratte in luce, selezionate dalla farragine delle relazioni precedenti, in quelle *Mœurs des sauvages amériquains* che ben si prestavano a venir utilizzate come una sorta d'enciclopedia della mitologia del Nuovo Mondo: la grande montagna venerata dagli Apalachee della Florida, la pietra conica dei Natchez della Louisiana[182], e cosí via; fino alle varie forme di culto della croce, che tanto avevano colpita l'immaginazione dei primi Europei nel Nuovo Mondo, che erano poi state tanto spesso negate, finché alla fine del Seicento era giunta una relazione tutta dedicata a un popolo che avrebbe praticato, oltre all'adorazione del Sole, anche quella delle croci[183]. A quest'ultimo riguardo, il Lafitau era stato cauto, anche se, ovviamente, non sulla negativa[184]; e ora il de Brosses – per la verità senza porsi molti

[178] Sugli Assiri, i Persiani, gli Arabi, i Greci, i Romani, i Germani, ecc., *ibid.*, pp. 59-92. Sul livello selvaggio dell'antico Egitto, come descritto da Diodoro, pp. 39-44 e 117 sgg. Contro l'interpretazione di G. J. Vossius e A. Banier – il feticismo egiziano quale corruzione d'una anteriore religione pura e tutta intellettuale –, p. 98.

[179] *Ibid.*, p. 78.

[180] *Ibid.*, p. 100.

[181] LAFITAU, *Mœurs* cit., I, p. 370 (cap. *De la religion*), e, rispettivamente, DE BROSSES, *Du culte* cit., p. 34. Anche le notizie sugli «spiriti» degli Irochesi (*Du culte* cit., p. 30), sono derivate da LAFITAU, *Mœurs* cit., I, p. 145. Il de Brosses non aveva poi alcuna difficoltà ad ammettere la presenza di culti astrali accanto – come aveva sottolineato Lafitau – a quelli feticistici e animistici (cfr., per es., *Du culte* cit., pp. 31, 67 sgg.).

[182] Cfr. LAFITAU, *Mœurs* cit., I, pp. 146 sgg.; e DE BROSSES, *Du culte* cit., pp. 28 sg.

[183] Cfr. LECLERCQ, *Nouvelle relation de la Gaspésie* cit., capp. 10 sgg., pp. 343 sgg.

[184] Lunga trattazione di tutta la questione, con l'esposizione delle varie opinioni che erano state sostenute al riguardo, in *Mœurs* cit., I, pp. 425 sgg.; e, per la tesi dell'autore, pp. 444-52.

problemi di critica delle fonti – pronunciava la parola risolutiva: feticismo, anche in questo caso.

Soprattutto, era da considerarsi una forma tipica di feticismo, un culto ben attestato in Nigrizia e altrove: il culto del Serpente[185]. Ma qui si stabiliva anche la distanza maggiore rispetto alla *teoria* del Lafitau; il quale aveva parimenti illustrata l'universalità, o quasi, d'una siffatta forma di culto[186], ma sostenendo che (al pari di vari miti sui progenitori primi degli uomini e su un riparatore venturo, rintracciabili all'Est e all'Ovest) testimoniava di come le religioni idolatriche fossero reminiscenze deformate del maggior fatto traumatico vissuto dall'umanità, e sepolto nell'inconscio di tutte le stirpi: nientemeno che il peccato originale.

Questa, la teoria elaborata dal Lafitau per render conto delle conformità fra il paganesimo antico e quello del Nuovo Mondo: in alternativa, parzialmente, alla teologia del Diavolo[187], e, soprattutto, alla spiegazione dotta, sostenuta da Huet, della universale diffusione delle gesta e dei detti di Mosè (spiegazione, quest'ultima, che il Lafitau giudicava addirittura pericolosa per la buona causa). S'aggiunga la decisione – nel sostenere il consenso universale in fatto di religione – di non affidarlo neppure a teorie filosofiche ormai d'incerta sorte, quale l'innatismo, o troppo suscettibili di versioni eterodosse, quale la tesi della religione naturale[188]; e si avrà lo sfondo d'una teoria come quella del Lafitau (in verità non inventata, da lui, ma sviluppata con una sistematicità e un estremismo fin allora inusitati): il piú radicale iperdiffusionismo che si possa concepire, e che dev'essere in realtà l'ultimo rifugio dei cristiani, se da costoro è stato rinnovato nel secolo scorso, nella polemica con l'evoluzionismo di fine Ottocento.

Nel mentre riprendeva il grande canone ermeneutico della *comparaison*, dunque il de Brosses lo dissociava dalla filosofia dell'uomo e della storia nel cui ambito Lafitau l'aveva elaborato. L'antitesi era radicale: non era impossibile pensare, in qualche caso delimitato, a una diffusione del culto feticistico da popolo a popolo; ma...

[185] Cfr. *Du culte* cit., in specie pp. 32-45.

[186] Cfr. *Mœurs* cit., I, pp. 229 sgg., in specie 247-55.

[187] Cfr., *ibid.*, I, p. 10.

[188] È vero che il Lafitau pensa che, attraverso tutte le perversioni idolatriche, si sia pur conservata l'idea dell'Ente supremo (I, p. 110); tuttavia egli è assai netto nel rifiutare i tentativi d'attenuare il carattere idolatrico dei culti pagani; si veda, pp. 140 sgg., la polemica, a questo riguardo, con TH. HYDE, *Historia religionis veterum Persarum*, Oxford 1700.

Ma, d'altra parte, quando, in secoli ed in climi tanto diversi, si vede che uomini che tra loro non abbiano in comune altro che l'ignoranza e la barbarie, però hanno delle pratiche che s'assomiglino, è ancor piú naturale concluderne che l'uomo è cosiffatto che, lasciato nel suo stato naturale bruto e selvaggio, ancora privo d'alcuna idea riflessa, e senza imitare alcunché, è il medesimo, quanto a costumi primitivi e a modi di fare, in Egitto come alle Antille, in Persia come nelle Gallie: ovunque, lo stesso meccanismo di idee, donde quello delle azioni[189].

Con ciò s'entrava nella parte propriamente teorica della ricerca, e a questo punto si poteva passare a tradurre direttamente Hume. Un'alternativa ai vari diffusionismi e iperdiffusionismi della tradizione, in forza d'altri parametri: la natura umana, nelle condizioni di barbarie e d'ignoranza, d'abbandono degli uomini a se stessi, indifesi di fronte a un mondo spesso ostile. Queste condizioni, le si potevano anche ricollegare al quadro biblico, a patto però di sostenere una completa interruzione dell'originaria dotazione di dottrina, come punizione del peccato, per tutte le stirpi estranee alla razza eletta di Sem. Per il grosso della storia dell'umanità veniva quindi eliminato il rapporto con Dio: con un recupero completo della teoria consegnata al V libro del *De rerum natura*, le origini venivano collocate nel momento in cui gli uomini s'erano ritrovati frammischiati agli altri animali, senza il sussidio d'un passato di vita umana e razionale.

21. Rovesciare la teoria di Lafitau, ma utilizzando non soltanto il materiale, ma anche le prospettive metodologiche presenti nella sua opera[190], diventava, dopo de Brosses, un procedimento usuale. Anche Cornelis de Pauw, autore della piú ampia monografia settecentesca sui selvaggi del Nuovo Mondo, quando perveniva al capitolo *Sur la religion*, ne trattava solo dal punto di vista della *comparaison* con riti e miti del Vecchio Mondo[191]; e ciò per toglier via lo stupore che avevano manifestato gli Europei del Cinquecento, quando avevano trovato praticate nel Perú e nel Messico cerimonie che a loro erano apparse analoghe alla comunione, per esempio, e alla confessione cristiane. Non c'era proprio ragione di meraviglia, invece, né s'aveva da sospettare che i missionari fossero stati traditi dall'illusione psicologica che porta spesso a

[189] *Du culte* cit., pp. 96 sg.

[190] Questa operazione è stata formulata con un gioco di parole, non poi granché felice, da J. ROHBECK, *Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie. Lafitau und Turgot. Zur aufgeklärten Gegenaufklärung in Frankreich*, «Georg-Forster-Studien», 2 (1998), pp. 57 sgg.

[191] Come già aveva annunciato, il de Pauw, nel *Disc. prélim.*: cfr. C. DE PAUW, *Recherches philosophiques sur les Américains*..., Berlin 1774 (anast. 1990), I, pp. XVIII sg.

ritrovare ciò che sia familiare anche là dove non c'è – diceva de Pauw – solo che si pensasse che cerimonie simili erano attestate nella Grecia antica, nell'antica Persia, nel Giappone, ecc.[192]. Era, ripreso di peso, quel che aveva indicato proprio il Lafitau, quando s'era trovato a render conto di quelle sorti di comunioni e confessioni descritte da Acosta[193]; ma, mentre Lafitau s'era rifatto al suo armamentario solito, salvo aggiungervi, questa volta (l'unica in tutta la sua opera), l'azione del Demonio, ora invece la conclusione era che «le stesse cause hanno dovuto produrre ovunque effetti analoghi». In particolare, per quel che riguardava la confessione dei peccati, la sua universalità, o quasi, stava a significare che «da un'estremità del mondo all'altra, s'è cercato di pacificare i turbamenti della coscienza inventando frivoli artifici per far tacere dei rimorsi ben fondati», ché gli uomini «sono sempre stati deboli e indulgenti verso se stessi»[194]. Certo, qui non è solo il tono ad apparire giornalistico, si ha un semplicismo che rappresenta un effettivo impoverimento, nello spirito del piú facile illuminismo; ma la storia delle teorie passa pure attraverso la loro volgarizzazione. Comunque, anche nel testo del de Pauw, poco dopo, compare la solita parola-nozione che denuncia la provenienza prossima di quanto sostenuto: *fétiches*...[195].

Quanto al de Brosses, la sua conclusione era che, come l'aveva avuta negli oracoli pagani, altrettanto l'artificio aveva la sua parte nelle stregonerie praticate dai selvaggi, ma «per far mettere radici ancora piú profonde ad un'opinione che... trova la sua prima fonte nel fondo delle affezioni generali della natura umana»[196] (letteralmente, quanto era stato avanzato da Hobbes: i legislatori dei popoli – come, del resto, anche Abramo, Mosè e lo stesso nostro Salvatore – hanno «coltivati» quelli che però erano, già dati, i «semi naturali» della religione). In tal modo, una filosofia materialistica della religione, del tutto diversa da quell'ateismo al quale aveva inteso contrapporsi il Lafitau. Questi aveva individuato cosí il suo bersaglio: «se fosse vero che molti popoli siano abbru-

[192] Ivi, II, pp. 273-82. Ma su questo tema si veda già P. H. THIRY D'HOLBACH, *Le christianisme dévoilé*, Londres 1767, in *Œuvres*, I, pp. 56 sgg, e gli articoli «Raymi» e «Ypaina», per es., nella grande *Encyclopédie*.

[193] Cfr. *Mœurs* cit., I, pp. 420-25 (e in ACOSTA, *Historia natural y moral* cit., cfr. V, 25, pp. 185 sgg.).

[194] DE PAUW, *Recherches philosophiques* cit., II, pp. 283 e 285.

[195] Cfr. *ibid.*, p. 288.

[196] *Du culte* cit., pp. 113 sg. (corsivo mio).

titi fino al punto di non avere alcuna idea d'un Dio né obblighi stabiliti per rendergli il culto dovutogli... un ateo sembrerebbe ragionar giusto a concluderne che la religione che si trova presso gli altri popoli sia opera della prudenza umana e un artificio dei legislatori che l'avrebbero inventata per guidare i popoli con la paura, madre della superstizione»[197]. Ossia: l'ateismo libertino nella sua formulazione piú tipica. Invece – mutata la teoria della religione, perché assunta in forza quella che era stata primamente riformulata, in tempi moderni, da Hobbes – ora ne risultava rovesciato tutto il quadro ideologico: come già Mandeville, pure il de Brosses deduceva una conseguenza sconvolgente, rispetto a quel che si pensava generalmente in Europa ancora pochi decenni avanti, esser cioè la causa della pietà affidata anche all'argomento del consenso universale. «Che non ci sia sulla terra un popolo che non s'accordi con tutti gli altri nell'idea universale dell'esistenza di Dio» – proprio questo, il de Brosses dichiarava da considerarsi senz'altro vero, a patto però che lo s'intendesse correttamente, e certo diversamente da come lo s'intendeva comunemente, di modo che non ne risultava propriamente una consolazione per chi era animato da pietà cristiana[198].

Trovare dei popoli che non credano in qualche essere superiore al quale rivolgersi per ottenerne quanto si desideri, dev'essere davvero altrettanto raro quanto trovare degli uomini del tutto liberi da paura o speranza e desiderio... Cosí, benché ci sia qualche popolo molto bruto in cui non si vede alcuna scintilla di religione, la stragrande maggioranza dei popoli selvaggi rende qualche culto a degli esseri superiori agli uomini da cui s'attendono del bene o da cui temono del male. Ma nel loro modo di pensare c'è forse qualcosa che corrisponda ad un'idea di Dio che s'avvicini a quella che se ne deve avere?... Bisogna guardarsi bene da attribuire ai selvaggi le nostre idee[199].

Anche nel *Système de la nature* si leggerà:

Ci si è spesso chiesti se ci fosse un popolo che non avesse alcun'idea della divinità... Ma, per quanto taluni possano dire, per pura speculazione, non sembra affatto verosimile che, su tutta la terra, ci sia un popolo numeroso che non abbia alcun'idea di qualche potenza invisibile alla quale rivolgere segni di rispetto e di sottomissione[200].

[197] *Mœurs* cit., I, p. 6; e, analogamente, p. 110.

[198] *Du culte* cit., p. 99.

[199] *Ibid.*, pp. 102 sg. In un passo compreso fra i due appena citati, il de Brosses si riferiva provocatoriamente al Lafitau (*Mœurs* cit., I, p. 110), riportandone un brano d'intonazione dottrinale, ma con un sottile gioco d'intarsio (tagli, e un'aggiunta) per adattarlo alle proprie tesi.

[200] *Système de la nature*, in *Œuvres*, III, p. 621.

Helvétius, poi, aveva baylianamente sostenuto, ancora nel 1758: «Non si finirebbe piú, se si volesse dare l'elenco di tutti i popoli che, anche senza avere alcun'idea di Dio, non è che per questo non vivano in società»[201]; ma nella sua opera piú matura, il *De l'homme*, abbandonava completamente questa tesi, prospettando tutt'altra interpretazione del fenomeno religioso – quella stessa che si trovava nel *Système de la nature* – e allora cominciando col rifarsi all'«eccellente *Histoire du fétichisme* del presidente de Brosses»[202].

Una volta, proprio Bayle aveva prospettata l'ipotesi che, per mettere a tacere la petulanza dei sostenitori del consenso universale, gli atei s'adattassero a far mostra d'accettarlo, salvo poi interpretare a modo proprio l'origine e la funzione della religione: «sarebbero i primi a dire che non è vero che alcuni popoli del Nuovo Mondo siano atei, facendo finta di non dare alcun credito alle relazioni di viaggio che lo sostengono...»[203]. Ma un'uscita come questa, era un avvertimento in codice, un'insinuazione minacciosa (qualcosa come: «... Vedreste che cosa vi direbbero, gli atei, a proposito della supposta diffusione universale della religione!»). Ora, questa che Bayle aveva affacciata come una mossa tattica (ma non ci sarà stata anche una segreta nostalgia di non rimanere imbrigliato nella parte che s'era assunta?), il maturo ateismo del Settecento francese – non piú un fantasma – la realizzava in una vera e propria teoria; derivandola, piú ancora che da induzioni fattuali, da tutta una concezione dell'uomo. Il che d'Holbach mostrava d'asserire cominciando col giudicare *inverosimile* la tesi a cui s'opponeva.

Un'opposizione, globalmente, all'opposizione Bayle-Lafitau. E anche, si può dire, all'opposizione Lafitau-Voltaire[204], visto che continuava a rimanere in gioco un terzo termine, il deismo.

22. Voltaire continuava a parlare, ripetendo Tindal, d'una religione razionale «antica quanto il mondo», dal momento che neppure i primi uomini potevano non avere una religione[205]; e s'industriava di trovare il Dio deistico sotto le piú varie spoglie. S'opponeva, in particolare, a Hume – pur nel mentre ne derivava alcuni temi non secondari – tornando a ribadire il monoteismo originario. Salvo

[201] *De l'esprit*, II, 24, *OC*, III, p. 135.

[202] *De l'homme*, II, 20, *OC*, VIII, pp. 102 sg.

[203] *OD*, III, p. 945 («facendo finta...»: per mantenere il punto, poiché l'ateismo dei selvaggi Bayle l'aveva sostenuto per pagine e pagine).

[204] Per le critiche ironiche di Voltaire a Lafitau, *OC*, XXXVIII, p. 246, LXIV, pp. 233 sg.

[205] Cosí in *OC*, XXVII, pp. 55 sg.

poi, scendendo a quel confronto con la documentazione etnografica moderna che aveva sempre fatto difetto nel deismo inglese, trovarsi a ripetere Bayle, certo solo limitatamente ai selvaggi; e cosí acconciarsi a sostenere che il deismo era vecchio ed esteso, non proprio quanto il mondo, ma quanto una ragione sufficientemente sviluppata. Per esempio: «è indubbio che gli Ottentotti non avevano spinto l'uso della ragione fino a riconoscere un essere supremo»[206]; e in Brasile non venne trovata alcuna religione («nessun viaggiatore l'ha detto, nonostante la voglia di dirlo»)[207], come, d'altronde, neppure nel resto del Nuovo Mondo, con l'esclusione di Messico e Perú.

> I loro raduni non avevano niente d'un culto regolato; e le loro credenze non costituivano una religione. È accertato che i Brasiliani, i Caraibici, i Mosquito, le popolazioni della Guiana, quelle del Nord, non avevano una nozione distinta d'un Dio supremo piú che i Cafri dell'Africa. Una simile conoscenza richiede una ragione coltivata, e la loro ragione non lo era. Da sola, la natura può ispirare l'idea confusa di qualcosa di potente, di terribile, ad un selvaggio che veda cadere il fulmine o esondare un fiume. Ma cosí non si ha che un debole inizio della conoscenza d'un Dio creatore. Una conoscenza ragionata di Dio, mancava assolutamente a tutta l'America[208].

Questa richiesta di una nozione «distinta» della divinità, assai ricorrente in Voltaire, aveva le medesime implicazioni dell'identificazione bayliana paganesimo-ateismo, salvo il notevole restringimento del campo dell'ateismo. A Voltaire bastava che non si dicessero propriamente *atei* gli abitanti dell'Africa e dell'America privi dell'idea «d'un Dio unico, autore di tutto, presente in tutti i luoghi, esistente da sé nell'eternità»: «Non li si devono dire *atei* nel senso ordinario; dal momento che non negano affatto l'essere supremo, semplicemente non lo conoscono, non ne hanno nessuna idea. I Cafri prendono per protettore un insetto; i Negri, un serpente; fra gli Americani, gli uni adorano la Luna, gli altri un albero; e molti non hanno assolutamente alcun culto»[209]. Ma anche Bayle aveva avvertito, ovviamente, che l'ateismo dei selvaggi era da considerarsi, secondo la distinzione dei teologi, un ateismo *ne-*

[206] *EM*, cap. 142, II, p. 308.

[207] *Ibid.*, cap. 150, p. 365.

[208] *Ibid.*, cap. 146, p. 343.

[209] *La philosophie de l'histoire*, cap. 5, in *OC*, LIX, p. 100. E cfr. l'art. «Athée, Athéisme», sez. 1ª, del *Dictionnaire philosophique*, in *OC*, XXXV, pp. 390 sg. La stessa insistenza anche negli articoli «Athéisme» e «Dieu» della grande *Encyclopédie*, entrambi dovuti all'amico di Voltaire, Formey.

gativo[210]; e certo avevano pensato cosí tutti quelli che nel Seicento avevano parlato di popoli atei. Ora Voltaire si metteva a utilizzare de Brosses (verso il quale era animato da molta ostilità) solo per trarne notizie da giudicare alla luce della propria presupposta nozione di religione, concludendo naturalmente come non fosse il caso d'applicare una siffatta categoria all'adorazione di cose quali serpenti e alberi. Fu Rousseau a mostrarsi invece piú disponibile: «i *manitou* dei selvaggi, i *feticci* dei negri» sono presenti nell'*Émile*[211] come esempi di quegli dèi sensibili di cui gli uomini primitivi avrebbero riempito l'universo, e con l'ammissione esplicita che «il politeismo è stata la prima religione, e l'idolatria il primo culto».

[210] Cfr., per es., *OD*, III, p. 925: «un semplice ateismo *negativo*, come quello dei selvaggi d'America»; poi, p. 932. E, per es., R. BOYLE, *Some Considerations touching the Usefulnesse of Experimental Natural Philosophy*, in *Works*, a cura di M. Hunter e E. B. Davis, London 1999, III, p. 269: «irrational barbarous, who may be suppos'd rather to ignore the being of God, than to deny it».

[211] *OC*, IV, pp. 552 sg.

IV.

L'opera del tempo

1. Nel contesto della collocazione delle «nazioni presenti d'ultima discoverta» nel quadro della storia universale, nella *Scienza Nuova* del 1725 (cpv. 211), compaiono anche gli «Americani», e in una presentazione d'insieme che offre in unità gli elementi dell'interpretazione datane dal Vico.

Il contesto è dunque il problema – centrale per tanta parte della cultura europea fra Sei e Settecento – della cronologia della storia del mondo. Il Vico viene proponendo una soluzione in contrario alla «boria delle nazioni», o meglio alle strumentalizzazioni che dei documenti di tale boria, fallacemente presi per buoni, di recente hanno compiute i libertini, mossi cosí all'attacco della cronologia ortodossa dal punto di vista biblico. Infatti, appena proposto il criterio di riferirsi ai «costumi di esse nazioni» per dedurne conseguenze cronologiche ben piú verosimili che non i favoleggiamenti di sterminate antichità, subito segue l'applicazione del criterio al caso piú allarmante emerso dai dibattiti in corso: «... Come, per esemplo, che da un quattro mila anni e non piú innanzi abbia cominciato la nazione chinese». L'età storica d'una nazione sarà da derivare – propone il Vico, ed esemplifica – dal suo livello di sviluppo culturale, dalla sua posizione nella scala che porta dalla ferinità alla civiltà.

«Perché si determini da quando dovettero esse incominciare», le nazioni, si dovrà guardare in particolare, assume Vico, ai «governi delle medesime secondo i loro costumi»; ed è su tal fondamento che si sente abilitato ad attribuire una conveniente età storica anche ai popoli del Nuovo Mondo:

> Da un mille e cinquecento anni dovette incominciare la nazione degli Americani, nel tempo della loro discoverta ritruovati governarsi con terribili religioni nello stato ancora delle famiglie.

Al centro, un elemento sociologico, esibito con valore di tipicità: lo stato-delle-famiglie. D'altra parte, Vico dice: «... nello stato *ancora* delle famiglie», alludendo, cosí, alla collocazione di un tal tipo

sociologico nella serie evolutiva in cui è rappresentabile lo sviluppo complessivo dell'umanità. Associato alla determinazione sociologica, un riferimento alla cultura spirituale, e anche questo presentato come tipico: le «terribili religioni». Infine, quel che Vico deduce da tutto ciò, ossia l'età storica della nazione degli Americani, come d'un ordine di grandezza non superiore al millennio e mezzo.

Una caratteristica costante dei riferimenti di Vico agli indigeni del Nuovo Mondo è che egli tenda sempre a parlare degli «Americani» *tout court*, globalmente presi, passando sopra alla differenza, che aveva colpiti viaggiatori e cosmografi, quindi anche i filosofi, fra le culture peruviana e messicana, da una parte, e, dall'altra, i selvaggi veri e propri. Un'unica distinzione egli istituisce, ma di tutt'altro ordine: a proposito dei «giganti» della Terra del Fuoco, *los Patacones* di cui parla spesso, accettando in pieno questa leggenda, e considerandoli – in quanto prossimi alla conformazione ch'egli attribuisce agli uomini inselvatichitisi dopo il Diluvio – testimonianza d'uno stadio ancor piú primitivo che non quello degli altri Americani, e di conseguenza storicamente piú giovani, come nazione[1]. Vico procedette quindi ad abbassare Peruviani e Messicani al grado di selvaggi come tutti gli altri; ma, per converso, anche a generalizzare a tutti loro, salvi sempre *los Patacones*, peculiarità attestate solo per alcune di quelle culture superiori; come l'uso dei cosiddetti geroglifici: «Certamente gli Americani, che si governano ancor per famiglie, dagli ultimi viaggiatori si osservano usare i geroglifici»[2]. Qui Vico pensa al tipo di registrazione grafica che gli storici spagnoli della Conquista avevano riferito come proprio dei Messicani, già loro paragonandolo alla scrittura egiziana; ma la disinvolta generalizzazione dovrebbe confermare la supposizione, anzi la dottrina, del modo di scrittura pittografico come caratteristico di tutte le «prime nazioni» (quanto poi all'osservazione, immediatamente agganciata, sui geroglifici quali contrasse-

[1] Nel citato cpv. 211 nella *SN*[1]: «da un mille e cinquecento anni... la nazione degli Americani... e quivi da un mille anni incominciata quella de' giganti nel piè dell'America, i quali appruovano che dal Settentrione di Europa vi fossero portati per tempesta». Per altri riferimenti ai giganti della Patagonia, *SN*[1], cpv. 101; *SN*, cpvv. 170, 338, 449, 708; e già *Il diritto universale*, II, 9, a cura di F. Nicolini, Bari 1921 (anast. 1936), p. 352.

[2] *SN*[1], cpv. 329, e anche 97. Su di che cfr. D. DOMENICHINI, *Acosta, Bacone, Vico. Esercizi di lettura su due passi "americani" della "Scienza nuova"*, «Anales de la Universidad de Cádiz», n. 5-6 (1988-89), pp. 309 sgg. Contro l'estensione dell'uso dei geroglifici, o di qualcosa di simile, dal Messico al Perú – compiuta da Grozio – aveva protestato DE LAET, *Notæ ad dissertationem Hugonis Grotii* cit., pp. 65 sg. Figurarsi, per la generalizzazione di Vico a tutto il continente.

gni distintivi delle diverse «famiglie»[3], sarà una deformazione di qualche vaga notizia su emblemi totemici).

2. Lo stato-delle-famiglie è lo stadio sociale che corrisponde a quella che Vico chiama età-degli-dèi. «Questa nuova scienza si conduce sopra una politica del genere umano con la quale si truovano i primi governi, nello stato delle famiglie, divini»[4] – suona quella che Vico ritiene una delle sue maggiori discoverte. La fondazione delle famiglie è impresa dei «giganti pii», con la quale fu posto termine all'erramento ferino; e – nell'altra direzione – il tempo delle famiglie antecede la formazione dei «regni eroici», ossia lo «stato delle prime città». Si tratta quindi d'una generalizzazione consapevole; e gli esempi fattuali, Vico li ripete spesso. Attesterebbero uno stadio siffatto, tanto i testi omerici quanto il testo biblico[5]; documentato per l'Egitto antico, si rintraccerebbe ancora modernamente presso le tribú nomadi d'Arabia; infine, di nuovo: «... e nell'Indie Occidentali si truovò la maggior parte, in tale stato di natura, governarsi per famiglie»[6].

Non è solo in questo brano che Vico presenta lo stato tribale-patriarcale in cui assume che vivano i selvaggi come lo «stato di natura», ovvero come «lo stato *che dicesi* di natura»[7]. Il che, ovviamente, riporta a Hobbes[8]; la cui tesi – «Americani... per familias parvas legibus paternis subditi sunt» – era stata in qualche modo sottolineata dagli stessi suoi critici, nell'intento di portare in luce una macroscopica incongruenza, ai loro occhi, rispetto alla generale teoria dello stato-di-natura; e uno dei critici di Hobbes che ripeté una tale osservazione («Non può nascondere lui stesso, Hobbes, che gli Americani sono sottoposti ad un potere domestico») fu

[3] «... si osservano usare i geroglifici, co' quali si distinguono tra loro i capi di esse famiglie: onde tale si dee congetturare essere stato il loro primo uso appresso le antiche nazioni». Nella *SN*, cpvv. 435 (con rimando a DE LAET, *Novus orbis* cit., p. 241, per i Messicani), 486, 1033. E cfr. F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda "Scienza Nuova"*, Roma 1950, I, pp. 173 sg.

[4] *SN*[1], II, 19.

[5] *SN*[1], cpv. 24, e *SN*, cpv. 256.

[6] *SN*, cpv. 557.

[7] Quest'ultima espressione ricorre in *SN*, cpv. 552; un'espressione analoga nel cpv. 1098. Per la dottrina vichiana dello stato-di-natura, cpvv. 165, 257, 552, 557, 585, ecc.

[8] Alla bibliografia di A. Battistini, in VICO, *Opere*, II, p. 1526, aggiungere A. MONTANO, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, Napoli 1996, e E. SERGIO, *Hobbes a Napoli (1661-1744). Note sulla ricezione della vita e dell'opera di Hobbes nel pensiero previchiano napoletano e nell'opera di Vico*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», 37 (2007), pp. 113 sgg. (in inglese, «Journal for Eighteenth-Century Studies», 33 (2010), pp. 227 sgg.).

quel Georg Pasch[9] al quale il Vico rimanda proprio a proposito di Hobbes[10]. Ma, per la tesi vichiana dei padri come «i re delle loro famiglie», anteriormente all'istituzione della «potestà civile», si può risalire, all'indietro, a Bodin e a Grozio.

Per parte sua, «un luogo d'oro appo Tacito» – dal quale, inoltre, si poteva «congetturare essere stato lo stesso costume di tutti gli altri primi popoli barbari»[11] – Vico l'indicherà nell'osservazione, relativamente ai Germani, che non era un agglomerarsi fortuito, casuale, a dar forma alle squadre di guerrieri e all'ordine di battaglia, ma erano le famiglie e le parentele [*familiæ et propinquitates*][12]. Un secolo innanzi, l'autore della maggior opera sui Germani antichi, il Clüver, aveva osservato a proposito: «è noto a tutti che anche oggidí le genti americane osservano il medesimo uso nel formare villaggi e ordini di battaglia»[13]. Dalle *gentes* germaniche, per estensione analogica, alle *gentes* del Nuovo Mondo (e tutta l'opera del Clüver abbondava di richiami analoghi)[14]. In realtà, Vico veniva a conclusione di piú d'un secolo d'erudizione comparativistica, per quanto variamente motivata dal punto di vista teorico.

Delle fonti antiche sui popoli primitivi, un'altra s'impose modernamente: Omero, *Od.*, IX, 106-15, sul modo di vivere dei Ciclopi. Come sappiamo già, *Cyclopum more* aveva detto Grozio a proposito degli abitanti della Florida, «senza un potere comune», ecc.[15]; e Vico parlerà con insistenza di «imperi paterni ciclopici»[16]. A additare in tale luogo dell'*Odissea* la descrizione d'un modo di vivere selvaggio [ἀγριότης, ossia, alla lettera, selvaggità], prima d'Aristotele, era stato Platone, che l'aveva collocato allorché, dopo un diluvio, i sopravvissuti sulle montagne ricominciavano la strada della civiltà: vivono dispersi, e il dominio è del piú vecchio[17]. E Vico si rifarà espressamente a tale testo di Platone[18], indicando-

[9] *De novis inventis...*, Lipsiæ 1700², p. 198.

[10] *SN*, cpv. 179.

[11] *SN*, cpv. 584.

[12] *De Germ.*, 7.

[13] *Germaniæ antiquæ libri tres*, Lugd. Batav. 1616, I, p. 314. Sullo stesso tema, confronto con gli Indiani orientali, con popoli africani e con gli Americani, p. 108.

[14] Soprattutto a proposito di vari modi di acconciarsi il corpo (I, pp. 129, 131, 133, 135, 145) e delle pratiche e credenze religiose (pp. 209, 262, 273, 301, ecc.).

[15] *JBP*, II, XX, 40, 4.

[16] *SN*, cpv. 582.

[17] *Leges*, 680e. Questo brano verrà citato per esteso ancora da N.-A. BOULANGER, *L'antiquité dévoilée par ses usages*, Amsterdam 1768, III, pp. 325 sgg.

[18] Conosciuto attraverso STRAB., XIII, 1, 25.

lo, anche questo, come «un luogo d'oro»[19], «ché ivi ci è discritto lo stato delle famiglie»[20]. (Da un altro, invece, dei temi presenti in Platone, abbandonato da Hobbes e da Vico – l'idealizzazione dell'εὐήθεια delle prime comunità postdiluviane –, era derivata la presentazione della *simplicitas* degli Americani da parte di Grozio).

3. Per quanto riguarda il lato maggiormente etnocentrico della concezione che ha Vico delle famiglie selvagge, certo egli deriva il diritto di vita e di morte sui figli, come riconosciuto ai *patres familias* nelle Dodici Tavole, dall'originario dominio paterno nello stato-delle-famiglie[21]. E analoga generalizzazione all'indietro si ha per un altro fenomeno, attestato presso i Romani e gli Ebrei, quale il diritto di venderli, i propri figli. Nello stato-delle-famiglie Vico sostiene la presenza anche di schiavi, delineando, nei modi soliti della sua storia filosofica dell'umanità, il rapido e necessario passaggio dalle primitive «famiglie de' figliuoli» alla forma stabile e compiuta, le «famiglie de' famoli», nelle quali questi si sarebbero trovati «in condizione di schiavi»[22]. Orbene, tutto ciò è per Vico verificato pur dalle notizie sul Nuovo Mondo; ed è evidente l'importanza annessa da lui a questa universalizzazione:

> E i padri, ne' primi tempi della storia romana, dovettero avere la potestà di vendere veramente i figliuoli fin a tre volte... Ma i Galli e i Celti si conservarono un'egual potestà sopra i figliuoli e gli schiavi; *e 'l costume di vendere con verità i padri i loro figliuoli fu ritruovato nell'Indie Occidentali*, e nell'Europa si pratica infin a quattro volte da' Moscoviti e da' Tartari[23].
>
> ... E qui ebbero principio le clientele e i primi dirozzamenti de' feudi... delle quali clientele e clienti si leggono sulla storia antica sparse tutte le nazioni... Tuttavia in Arabia, com'erano stati in Egitto, or ne sono in gran numero; *e nell'Indie Occidentali si truovò la maggior parte, in tale stato di natura, governarsi per famiglie sí fatte, affollate di tanto numero di schiavi*[24].

L'annotazione del commentatore di Vico, che non si rintraccerebbe nulla di ciò nelle sue fonti abituali sull'America[25], è facilmente correggibile. Per trovare la fonte, non c'è d'andare a cer-

[19] *SN*, cpv. 296.

[20] *SN*[1], cpv. 134; inoltre, 55 e 482. Nella *SN*, cpvv. 296, 338, 547, 962 (1005), ecc.

[21] Per qualche es., cfr. *Il diritto universale* cit., II, xx, 1, pp. 425 sgg.; *SN*[1], cpv. 133; *SN*, cpvv. 256, 582, ecc.

[22] *SN*, cpv. 556, e in genere tutta la sez. 4 [*Iconomica poetica*] del l. II. Nella *SN*[1], cpvv. 140 sgg.

[23] *SN*, cpv. 582 (corsivo mio).

[24] *SN*, cpv. 557 (corsivo mio).

[25] NICOLINI, *Commento storico* cit., I, pp. 237 e 250.

care nelle relazioni di viaggio o nelle Storie del Nuovo Mondo; basta uno dei testi con i quali è accertata la maggiore consuetudine del Vico: il *De republica* di Bodin[26]. Nel capitolo *De patria potestate*, sosteneva il Bodin come il diritto di vita e di morte sui figli, legge sacrosanta e antichissima, risultasse anche universalmente diffusa:

> D'una tale legge vediamo che hanno fatto uso un tempo i popoli della Persia e dell'Asia settentrionale, gli Ebrei, i Romani, i Celti. *Si dice poi che la medesima legge fosse comune a tutti gli Indiani d'Occidente, prima che gli Spagnoli gli dessero leggi diverse*... I decemviri romani, con le leggi delle Dodici Tavole, confermarono con solennità e severità il potere di vita e di morte sui figli, e consentirono anche che i padri li vendessero... *Ed anche di questa legge si dice che fosse comune ai popoli che sono ad Occidente*. Presso i Moscoviti e i Tartari... è ancora oggi consentito ad un genitore di vendere un figlio fino a quattro volte[27].

E nel capitolo *De imperio herili*, ma questa volta non esprimendo il Bodin una posizione sua propria, bensí esponendo un argomento dei sostenitori della schiavitú per apprestarsi a confutarlo:

> Non s'è mai avuto, da nessuna parte, alcuno Stato in cui non ci fossero dei servi... Ed anche gli Indiani d'Occidente, benché non avessero appreso da altri popoli i precetti delle leggi divine od umane, tuttavia concordarono con tutti gli altri nell'avere dei servi[28].

Siffatte generalizzazioni – tanto quella sostenuta in proprio dal Bodin quanto l'altra da lui semplicemente registrata – non erano che amplificazioni assai disinvolte di notizie date dagli storici spagnoli della Conquista, e segnatamente in riferimento ai costumi, al solito, dei Messicani. Ma occorre badare alle motivazioni teoriche delle rispettive asserzioni, da parte del Bodin e del Vico.

4. Il razionalismo di Bodin, fondato sull'opposizione natura / arbitrio umano, implica che della storia, anche di ciò che risulti

[26] Su di che, J. L. BROWN, *Bodin précurseur de Giambattista Vico*, negli atti del convegno su *J. Bodin*, Angers 1985, I, pp. 147 sgg.; e A. DEL PRETE, *Vico et Bodin*, «Historia philosophica», 1 (2003), pp. 43 sgg.

[27] Avendo a che fare con Vico, bisognerà rifarsi alla versione latina, *De republica*, I, 4, Ursellis 1601, p. 34 sg. (= *Rép.*, I, p. 66 sg.). Corsivi miei.

[28] *Ibid.*, I, 5, pp. 52 e 73 (= *Rép.*, I, pp. 89 e 100 sg.). Per un altro accenno di Bodin, parimenti ripreso dal Vico, cfr. *ibid.*, p. 69 [senza riscontro, se ho visto bene, in *Rép.*], e *SN*, cpv. 658: «Il qual diritto natural eroico [e cioè la prigionia del debitore presso il creditore] si è truovato lo stesso *tra gli Americani*». Anche l'equivoco del Vico, quando si riferisce alle leggi di Carlo V nel cpv. 557, è fondato su dei luoghi di Bodin (cfr. *ibid.*, pp. 64, 67 e 70; *Rép.*, I, p. 105).

praticato piú o meno da tutte le nazioni, si dia giudizio diverso a seconda che s'accordi o contrasti con quanto venga valutato necessario od opportuno per la piú salda fondazione della *respublica*. Di qui l'opposto procedimento nel caso dei due istituti considerati; nel caso del potere dei padri sui figli, il Bodin, animato dall'intento di confortare la propria tesi attraverso il riscontro dei fatti, è andato a cercare nelle Storie delle Nuove Indie proprio quel che appariva non *nuovo*, bensí analogo a quanto si sapeva dalle storie del Vecchio Mondo; nel caso della schiavitú, all'inverso, di contro all'affermazione della sua universalità, egli oppone una netta pregiudiziale giusnaturalistica: «Non è che le leggi siano da giudicare sulla base delle opinioni degli uomini»[29].

Quel che in Vico vien meno è questo presupposto razionalistico: muovendo, metafisicamente, dal tentativo di oltrepassare l'opposizione natura/arbitrio, egli perviene a relativizzare il valore dei vari istituti giuridico-sociali. Anzi, Vico non guarda ai singoli istituti in quanto tali, bensí in quanto caratteristici d'un certo stadio della vita dell'umanità, e quindi limitati essenzialmente nella loro validità: il diritto assoluto dei padri sui figli e la schiavitú risultano entrambi abbandonati quando nel corso storico si giunga ai tempi «umani». La relativizzazione operata dal Vico è quindi tutto fuorché scettico-erudita; la sua filosofia della storia – non storicistica, ma sociologica – si presenta come opposizione a un'opposizione: a quella fra giusnaturalismo e, diciamo, libertinismo.

Inoltre, c'è in Vico anche una questione della dinamica della storia, per il passaggio da uno stadio a un altro. Il motivo dell'insistenza sulla presenza di famoli-schiavi, oltre che di figliuoli, nelle famiglie viventi in quello stadio che da esse prende nome, Vico lo dichiara con risentita coscienza della propria originalità:

> Le repubbliche sono nate da una qualche grande necessità... a' padri di famiglia fatta da' famoli, per la quale andarono da se stesse naturalmente a formarsi aristocratiche. Perocché i padri si unirono in ordini per resister a' famoli ammutinati contro essoloro... Perché in altra guisa non si può al mondo intendere come dalle potestà familiari si formò la potestà civile... La qual generazione degli Stati civili, con le famiglie sol di figliuoli, si dimostrerà dentro [cioè nel corso dell'opera[30]] essere stata impossibile[31].

[29] *Ibid.*, p. 55 (= *Rép.*, I, p. 91).

[30] Cfr. *SN*, cpvv. 582 sgg. Ma vedi già, per es., *Il diritto universale* cit., II, 21, pp. 479 sgg., e *SN*[1], cpvv. 140 e 498.

[31] *SN*, cpv. 264.

Al problema di «come dalle potestà famigliari poté formarsi la civil potestà»[32], la risposta è: a partire da conflitti sociali, derivanti da una divisione di interessi e di potere prodottasi all'interno di comunità inizialmente, nello stadio delle «famiglie di soli figliuoli», concordi. Anche nel caso specifico degli Americani, Vico insiste sulla presenza di schiavi nelle famiglie per rendere plausibile un loro avviarsi verso la «civil potestà», fuori della situazione patriarcale, che egli riteneva ormai imminente – come vedremo – allorché erano stati scoperti dagli Europei.

Già la fantasiosa costruzione sui due tipi di giganti – quelli pii, e quelli empii e deboli, ecc. – era motivata, in prospettiva, dall'esigenza di pervenire in fine alla spiegazione del gran fatto della costituzione di Stati territoriali. Cosí, sotto le spoglie d'una storia congetturale, Vico veniva a fissare un criterio ermeneutico sulle condizioni del potere politico.

5. A proposito della fuoriuscita dallo stato selvaggio-patriarcale, egli si trovava in presenza, modernamente, di tre tipi di soluzioni (oltre, s'intende, la teoria classica, ma sempre viva fino a tutto il Settecento, dell'impostura, nelle sue varie forme).

La spiegazione morale di Grozio, fondata sull'insorgere negli uomini di certe passioni, in seguito allo sviluppo di arti stimolanti il senso del possesso e l'ambizione: gli uomini non persistettero in quella *simplicitas* di cui rendono tuttora immagine, invece, gli «Americani», con la loro comunità dei beni, ma s'applicarono ad arti che, come l'agricoltura e la pastorizia, si trassero dietro una prima «divisione di beni», e cosí «dalla diversità d'occupazioni venne il senso d'emulazione, ed anche spargimento di sangue; e infine, i buoni venendo corrotti dalla consuetudine con i cattivi, il modo di vivere proprio dei giganti, e cioè violento»[33].

La spiegazione di Pufendorf, che ruotava attorno a un fenomeno demografico: un aumento della popolazione tale che ne sarebbero derivate conseguenze sociali e di comportamento del tipo di quelle descritte da Grozio, oltre che uno sviluppo della cultura materiale[34].

Prima ancora, la spiegazione di Hobbes, centrata sul prevalere della paura d'una morte violenta, rispetto alle passioni che invece

[32] *SN*, cpv. 585.
[33] GROZIO, *JBP*, II, II, 2.
[34] PUFENDORF, *JNG*, IV, IV, 6 e 13.

portino al conflitto reciproco, e quindi – in base a un ragionamento elementare – sulla decisione di garantirsi la pace sottomettendosi a un potere sovrano. In effetti, gli elementi sociologici che pur si trovano, in Hobbes, hanno una funzione semplicemente descrittiva, di ciò che rimane comunque al di qua, *prima*, dello Stato politico, e mai una dinamica; ed è semmai la «legge naturale» a suggerire, agli uomini, d'uscire dallo stato-di-natura. Al contrario che in Grozio e in Pufendorf, per i quali, in accordo con la tradizione, la legge di natura non dice nulla sul passaggio da uno stadio sociologico a un altro, applicandosi ugualmente a tutti: in una situazione di comunità dei beni, vieterà l'appropriazione privata, e, in una situazione di avvenuta divisione, comanderà il rispetto della proprietà privata altrui; quando non esistano ancora magistrature civili, consentirà la vendetta privata, e, quando invece magistrati ci siano, comanderà di rimettersi ad essi, ecc.[35].

Orbene, a tutte quante queste soluzioni Vico opporrà l'esplicazione in termini socio-economici, classistici, del passaggio dallo stato-delle-famiglie alle «potestà civili». E cosí veniva a opporsi pure al Bodin. Riconosce che questi «certamente conviene in quello ch'è vero: che sopra le famiglie si composero le città»[36]; però poi gli rivolge contro quella *Confutazione* che è l'unica discussione dettagliata d'un filosofo politico presente nella *Scienza Nuova*: Vico si ribella alla tesi, d'altronde tradizionalissima, della monarchia come forma originaria della potestà civile, tesi che ai suoi occhi renderebbe inspiegabile come i padri-re avessero rinunziato a governare ognuno da solo. (Per inciso, Bodin aveva cercato di verificare la sua tesi pur in riferimento al Nuovo Mondo, anche se questa volta – dopo aver presentate le Indie Occidentali come reggentisi *per famiglie*, «senza Stato politico» – s'era dovuto contentare d'un esempio delimitato: il Perú[37]; quel Perú che viceversa non appare mai menzionato dal Vico).

6. Di contro alle immagini statiche dei selvaggi, in quanto considerati al limite estremo della dissomiglianza dall'umanità civile, della prossimità alle bestie, ovvero magari quali uomini-di-natura, sopravvivenze della condizione originaria del nostro genere, Vico

[35] Cfr. GROZIO, *JBP*, I, 1,10; e PUFENDORF, *JNG*, II, III, 22, e IV, IV, 13-14.
[36] *SN*, cpv. 1010.
[37] Cfr. *De republica*, VI, 4, p. 1117 (= *Rép.*, VI, p. 187).

ne ha teorizzata la storicità. Non hanno alcuna analogia con gli uomini nello stato dell'innocenza (al contrario di quel che si poteva inferire dal passo di Grozio sugli «Americani»), ma neppure con gli uomini bestiali un tempo erranti per la gran selva della terra. E di qui, la trasvalutazione stessa della parola *selvaggi*, alla quale Vico assegna un senso assai piú ristretto che non tutti i pensatori dal Cinquecento al Settecento, con essa indicando i propri «bestioni», e non già gli «Americani».

Sulla distanza fra questi due tipi d'umanità, quasi all'inizio della *Scienza Nuova* del 1725:

> Intendere appena si può, affatto immaginar non si può, come dovessero pensare i primi uomini delle razze empie nello stato ferino... De' quali non si può fare niuna comparazione, nonché coi nostri idioti e villani che non san di lettere, ma co' piú barbari abitatori delle terre vicine a' poli e ne' diserti dell'Affrica e dell'America (de' quali i viaggiatori pur ci narran costumi cotanto esorbitanti dalle nostre ingentilite nature che fanci orrore), perché costoro pur nascono in mezzo a lingue, quantunque barbare, e sapran qualche cosa di conti e di ragione[38].

È qui espressa una presa di distanza dalla tradizionale opinione della primitività dei popoli scoperti negli ultimi secoli, che anticipa la completa crisi che di tale concezione si avrà nel corso del Settecento. Anche da altri testi dell'inizio del secolo si possono raccogliere espressioni analoghe di insoddisfazione per l'opinione corrente. Aveva scritto, per esempio, il Fontenelle:

> Nei primi secoli del mondo... l'ignoranza e la barbarie dovettero essere ad un grado che noi non siamo quasi piú in grado di figurarci. Immaginiamoci i Cafri, i Lapponi o gli Irochesi; ma si presti attenzione al fatto che, essendo già vecchi, popoli come questi avevano pur dovuto arrivare a qualche grado di conoscenza e di civiltà [*politesse*] che i primi uomini non avevano[39];

e Mandeville, una volta:

> Se si considera *lusso* (come a rigore si deve) ogni cosa che non è immediatamente necessaria a far sopravvivere l'uomo in quanto creatura vivente, allora non si trova che lusso nel mondo – senza escludere neppure i selvaggi nudi, essendo improbabile che al giorno d'oggi ce ne siano che non abbiano realizzato qualche progresso rispetto ad un loro precedente modo di vivere e che, nella preparazione dei cibi, nella costruzione delle capanne e in altro, non abbiano aggiunto qualcosa a ciò di cui ci si contentava un tempo[40].

[38] *SN*[3], cpv. 42.

[39] *De l'origine des fables* cit., p. 271.

[40] *The Fable of the Bees* cit., I, p. 107. Cfr. anche, per es., HELVÉTIUS, *De l'homme*, VI, 2, in *OC*, X, pp. 23 sg.: tutto, fino alle piume con cui s'adornano i Caraibici, può esser considerato lusso.

Ma qui siamo appena poco oltre quella riserva che s'era insinuata, per esempio, in una piega del discorso di Locke, quando aveva precisato: «All'origine tutto il mondo era come l'America, *ed anche piú selvaggio di quanto questa lo sia ora*»[41].

Nel Vico, invece, si ha ben altro: già, in pieno, la crisi dell'idea tradizionale dei selvaggi come uomini-di-natura. Non è solo questione, infatti, dell'osservazione che hanno pur lingue e avranno ben anche qualche nozione dei numeri, benché già tale riconoscimento fosse introdotto a dichiarare formalmente impossibile qualsiasi comparazione con gli uomini nello stato ferino. Ma, in realtà, nessuna comparazione è possibile per la ragione che si tratta di due stadi diversi nell'evoluzione dell'umanità: è tutta questa teoria a portare Vico a rompere con l'idea che fin allora era stata dominante. L'aver anteposto allo stato-delle-famiglie lo stadio dell'erramento ferino non ha quindi solo le assonanze lucreziane che impressionarono i contemporanei, ma anche un importo ermeneutico rispetto ai popoli selvaggi.

Di qui risulta pure il punto del distacco da Hobbes. Se entrambi hanno posto al centro della concezione degli «Americani» l'opposizione famiglie / Stato politico, in Vico però è altrettanto centrale la determinazione dello stato-delle-famiglie come una forma di società, a motivo dell'ulteriore opposizione fra un tale stadio e quello precedente del «bestione», quale forma estrema della dispersione, e questa solo asociale – senza famiglie, senza lingue articolate, e cosí via. È nel riscontro con un siffatto modello di un'umanità del tutto priva di cultura, che a Vico diviene possibile pensare la cultura delle «prime nazioni»: dai loro linguaggi alle loro credenze e costumanze, il mondo, detto «poetico», delle prime società, patriarcali. Per la prima volta, l'America non presentava piú degli uomini-di-natura, ma delle culture. Infatti, se abbiamo trovato definito come «di natura» il loro stato, una tale definizione ha significato solo in contrasto con lo stato, civile, e cioè politico, che gli vien dopo; e non un significato assoluto, dal momento che tutto è, lo stato-delle-famiglie di Vico, fuorché uno stadio originario. Ne risulta anzi la dislocazione dell'uomo-*lupus*, «i violenti di Obbes», al di sotto dello stato-di-natura. Vico concorda con Hobbes nell'accoppiare stato-di-natura, stato-delle-famiglie e «Americani»; ma non anche l'uomo-lupo, che è invece un «bestione».

[41] Sopra, cap. II, nota 134.

7. Con la dottrina dello stadio ferino Vico compí quanto Pufendorf aveva dichiarato inessenziale per il filosofo del diritto, estraneo al suo campo d'indagine. Di fronte all'avversario che aveva scritto: «Chi ha ricercato i primordi del diritto naturale, in passato ed anche oggi, ha guardato con attenzione ai tempi piú antichi ed ha posto a fondamento il modo in cui hanno vissuto i primi uomini», Pufendorf aveva replicato che «ciò è compiuto, ed è appropriato che lo sia, da chi faccia ricerche sull'origine della civiltà [*cultura*] umana oppure sull'origine degli Stati; ma, a proposito dell'origine del diritto naturale, non è vero che sia compiuto da tutti, e neppure da molti, e non è necessario»[42]. Ora, data la propria nozione del diritto naturale, il Vico trasformò l'alternativa pufendorfiana fra le due origini – quella storica e quella teorica, nel senso del fondamento – in un'articolazione dei due momenti, tale che lo portava comunque a considerare essenziale, viceversa, l'indagine rivolta *ad antiquissima tempora*: fino a un tempo anteriore a quello dello stato-delle-famiglie.

Il carattere lucreziano della dottrina dei bestioni, è palese; e tuttavia, nel mentre identificava esplicitamente i suoi bestioni con i «violenti» di Hobbes e i «destituti» di Pufendorf[43], Vico rivolgeva contro entrambi l'accusa di epicureismo, presentando tutta la sua opera come un'alternativa all'idea dell'uomo «gittato in questo mondo senza cura ed aiuto divino»[44]. Ora, che il Vico procedesse a una siffatta denuncia come ad artificio cautelare per sfuggire lui alle accuse d'irreligiosità[45], è smentito dal fatto che la teoria dell'erramento ferino fosse già tutta compiuta nei vari testi del *Diritto universale*[46], ma che in essi Vico mostrasse di non conoscere ancora il Pufendorf, e menzionasse bensí Hobbes piú volte, però sempre alquanto genericamente, mettendolo in serie con tutta una schiera di pensatori antichi e moderni, da Epicuro a Bayle, sotto

[42] *Specimen controversiarum*..., IV, 14, in *Werke*, V, pp. 155 sg.

[43] Con riferimento, in quest'ultimo caso, all'ipotesi dell'uomo privo d'alcun sussidio divino o umano, che il Pufendorf aveva elaborata per illustrare la miseria intrinseca dello stato-di-natura. Cfr. *SN*[1], cpvv. 3, 32, 55, 58, 75, 114, 116, 244, 253, 260-61, 271, 304, 309, 367, 428, 483, 526; e *SN*, cpvv. 338, 553, 1429.

[44] Cfr. *SN*[1], cpvv. 18, 26 e 544; *SN*, cpvv. 397 e 1109.

[45] Secondo la nota interpretazione risalente al Croce e al Nicolini, del quale si veda particolarmente il saggio su *L'erramento ferino e le origini della civiltà*, in F. NICOLINI, *La religiosità di Giambattista Vico*, Bari 1949.

[46] Cfr., per es., pp. 96 e 349.

l'etichetta dell'utilitarismo e dello scetticismo[47]. Anche Grozio è presente costantemente nel *Diritto universale*, ora criticato e ora apprezzato, ma sempre per dottrine affatto specifiche di storia e di filosofia del diritto, non già – neppur lui – per quei presupposti di filosofia dell'uomo, che invece balzeranno in primo piano a partire dalla *Scienza Nuova* del 1725, quando Vico si mise a insistere ossessivamente, come sui «violenti» e i «destituti», anche sui «simplicioni»[48].

Invece che con una derivazione dei «bestioni» da questi altri, si ha dunque a che fare con un confronto, al quale il Vico si dà dopo che ha già compiuta la propria dottrina sugli stadi piú arcaici della storia umana; e il confronto consiste, per un verso, nell'interpretazione dei simplicioni-violenti-destituti come «bestioni», ma, per l'altro verso, nella collocazione di questo tipo di umanità all'interno di un quadro ispirato al racconto biblico: non solo nel senso cronologico (*dopo* il Diluvio)[49], ma anche nel senso genetico-causale, attraverso l'ancoramento, della dispersione e della susseguente ferinità, al peccato, quali sue conseguenze. Laddove Pufendorf, allorché procedeva a negare che lo stato-di-natura nel senso hobbesiano potesse essere inteso come lo stato originario degli uomini, era ricorso al suo solito parametro demografico: «lo stato di natura derivò dal fatto che, essendosi moltiplicati, gli uomini non potevano piú star tutti in una società sola»[50], invece Vico fa pendere tutta la dottrina dell'erramento ferino da quest'altro parametro: «*Per l'empietà* andarono essi nello stato dell'uomo di Grozio, anzi in quello dell'uomo di Obbes... e cosí in quello dell'uomo del Pufendorfio»[51].

Rispetto a Hobbes, poi, una discriminante macroscopica è che Vico è sempre rimasto fermo sull'affermazione della naturale socialità dell'uomo[52]; talché il dramma dell'imbestiamento è in lui il

[47] Cfr. pp. 4, 32, 55, 301, 327.

[48] Cfr. anche *SN*[1], cpvv. 26, 41, 47, 313, 412, 418, 437, 455.

[49] Per un'idea delle varianti correnti su un punto come questo, cfr. invece H. CONRING, *De antiquitatibus academicis dissertationes septem...*, *Suppl.*, negli *Opera* cit., IV, p. 486: «prima del Diluvio la vita dell'intero genere umano fu belluina», «fra uomini ferini». Invece Rousseau la penserà come Vico: contrario alle Sacre Scritture, supporre l'uomo in uno stato-di-natura «prima del Diluvio» (*OC*, III, p. 132). D'uno «status ferinus», poi, aveva parlato anche G. GRAVINA, *Origines juris civilis*, Neapoli 1713 (anast. 2004), II, xv, p. 119, ma solo per dirlo non confacente alla natura umana.

[50] *JNG*, II, II, 7.

[51] *SN*[1], cpv. 26 (corsivo mio); e inoltre cpv. 41. Nella *SN*, cpv. 369.

[52] Da *Il diritto universale* cit., I, 45, pp. 53 sg., alla *SN*, cpv. 135.

gran dramma dello snaturamento dell'uomo, della perdita storica della propria essenza, come originariamente formata dal Creatore. Da questo punto di vista, il carattere peculiare dell'utilizzazione del tema lucreziano da parte di Vico, dal *Diritto universale* in poi, appare nel senso d'una neutralizzazione. Il rapporto che egli intrattiene col testo biblico è, certo, diverso da quello che avrebbe desiderato un Finetti[53]; ma questo è un quadro troppo angusto, dal momento che da tendenze lucreziane, sulle origini dell'umanità, la cultura europea era percorsa da ormai due secoli. Per ricordare un episodio che ha un valore di simbolo, la cosmografia del Boemus si era aperta con due diversi capitoli sulle origini dell'umanità: uno che raccontava il *Genesi*, e l'altro che esponeva la teoria lucreziana[54]. Visto in uno scenario come questo, il tentativo del Vico appare come una proposta nuova (ancorché, forse, non del tutto inusitata)[55]: né la mera contrapposizione dogmatica del vero al falso, cosí mantenendosi però la completa estraneità reciproca, né le riserve puramente cautelari, alla Hobbes, bensí un'articolazione, fra la storia sacra e la storia lucreziana, che innestasse questa su quella, cosí togliendole il mordente dell'alternativa. Se si vuole, una strategia che potrebbe ricordare un po' quella ch'era stata, ai suoi tempi, d'un san Tommaso nei confronti dell'aristotelismo riscoperto, con i cosiddetti averroisti in funzione, allora, d'alternativa. Le libertà che il Vico si prese col testo biblico sono correlative a una soluzione che aveva comunque il risultato di non lasciargli piú contro – estranea, e minacciosa proprio in ragione di tale estraneità – la teoria empia.

A volere, si potrebbe fare anche un esperimento: chi mai – un francese di fine Seicento, evidentemente favorevole all'assolutismo – avrà scritto quanto segue?

> A considerare gli uomini come sono in natura, prima che fra di loro sia stabilito alcun governo, non si trova che anarchia, e cioè, in tutti, una libertà

[53] Cfr. G. F. FINETTI, *De principiis juris naturæ et gentium*, Venetiis 1765, VIII, 2, contro E. Duni, e XII, 6, contro Vico. La replica del Duni, inclusa nel vol. III delle di lui *Opere complete*, a cura di A. Gennarelli, Roma 1845. La controreplica del Finetti, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro Giambattista Vico*, a cura di B. Croce, Bari 1936. Ora, poi, da vedere anche G. COSTA, *Vico e l'Inquisizione*, «Nouvelles de la République des Lettres» (Napoli), 1999/2, pp. 93 sgg.

[54] Cfr. *Mores, leges et ritus omnium gentium* cit., cap. 1, *De origine hominis opinio theologorum vera*, e cap. 2, *De origine hominis opinio ethnicorum falsa*.

[55] Sarebbe da estendere, a questo proposito, una ricerca come quella di R. S. CRANE, *Anglican Apologetics and the Idea of Progress, 1699-1745*, «Modern Philology», 31 (1934), pp. 273 sgg. e 349 sgg.

> feroce e selvaggia; uno stato in cui tutti stanno in guardia e quindi in guerra continua contro tutti gli altri, in cui la ragione non può niente, perché ognuno chiama ragione la passione che lo trascina, in cui lo stesso diritto di natura rimane senza forza, perché la ragione non ha forza, in cui, di conseguenza, non c'è né proprietà né dominio, non beni né sicurezza garantiti, e neppure, a dire il vero, alcun diritto, che non sia quello del piú forte.

Ebbene, non era un libertino né un miscredente qualsiasi, dei tanti che c'erano allora in Francia, nel caso infatuato di Hobbes; bensí nientemeno che monsignor Jacques Bénigne Bossuet[56]. Semplicemente, qui lasciava sottinteso che quel «come gli uomini sono in natura» era da collocare dopo, non soltanto il peccato, ovviamente, ma anche la dispersione seguita alla confusione delle lingue con la Torre di Babele (quel che Vico, invece, non lascerà mai sottinteso).

8. Quanto poi all'altra tradizione sulle origini dell'umanità, quella dell'età dell'oro, Vico se la trovava di fronte col luogo di Grozio sulla *simplicitas* primeva. Ma gli avvenne una volta di giudicare questa posizione come peggiore, addirittura, che non quella epicurea. Il che dà uno dei significati della teoria dell'erramento ferino – nella prospettiva, segnatamente, del superamento di esso, come Vico lo presenta:

> Si va meditando da quali prime necessità o utilità comuni a sí fatta natura d'uomini selvaggi e bestioni si dovessero risentire per riceversi alla umana società. Che è quello che 'l Seldeno non pensò mai... Pufendorfio vi pensò con errore, perché dà un'ipotesi contraria al fatto della storia sagra; Grozio vi peccò piú di tutti, perché dà un'ipotesi sociniana del suo uomo semplicione, e poi si dimenticò affatto di ragionarla[57].

Dato un tipo di umanità «semplice e innocente» – sostiene Vico – non è possibile capire, «ragionare», come possa avvenire che essa muti vita radicalmente, per un avvertimento di impellenti «necessità o utilità», e tanto meno che ciò si svolga in quel modo traumatico che è viceversa essenziale per la teoria che il Vico vien costruendo. Dirimpetto all'ottimismo dell'età dell'oro, e alla connessa obliterazione groziana del peccato in senso teologico, la teoria lucreziana, in sé certo «contraria al fatto della storia sagra»,

[56] *Avertissemens aux Protestans* (1689 sgg.), V, 49, Liège 1710³, I, pp. 328 sgg. (= *Œuvres complètes*, a cura dell'abbé Guillaume, Paris 1877, III, pp. 341a sgg.). Di seguito, si ha anche una ripresa da Locke sull'origine prima del potere politico per sviluppo dal potere militare in occasione di guerre. In tutto ciò, Bossuet se la sta prendendo col democratismo repubblicaneggiante di Pierre Jurieu, come presentato nella 16ª delle di lui *Lettres pastorales*.

[57] *SN*¹, cpv. 47.

aveva però senz'altro il vantaggio – previa opportuna riformulazione – di rendere possibile il gran dramma dell'imbestiamento degli uomini e della conseguente urgenza di uscirne, «per ricevers*i* alla umana società».

D'altra parte, quando Vico asserisce che «due e non piú si possono in natura immaginare le guise onde abbia il mondo delle gentili nazioni incominciato: o da alcuni uomini sapienti che l'avessero ordinato per riflessione, o che uomini bestioni vi fussero per un certo senso umano convenuti»[58], per poi concludere che, «rimossi i sappienti, ci rimangono i bestioni»[59], una sollecitazione polemica si delinea bensí: un'alternativa rispetto alla tesi di un'antichissima sapienza dei fondatori di nazioni, i Trismegisti, gli Zoroastri, ecc.; ma questa alternativa sarà da mettere sul conto solo dell'impegno a contrastare quelle tesi, segnatamente per le conseguenze che ne derivavano in ordine alla cronologia della storia dell'umanità? A un tale scopo non erano necessari i bestioni, perché bastavano i selvaggi nel senso dello stato-delle-famiglie: per contrastare l'idea di una sapienza riposta di sterminata antichità, era sufficiente mostrare i veri autori delle nazioni gentili nei padri-re-sacerdoti, con la loro sapienza tutta volgare, precisamente «poetica». Se Vico è andato oltre, gli è che il suo avversario non è solo il libertino che si fa forte delle notizie sulle cronologie di civiltà superiori quali l'Egitto o la Cina, bensí, ancor piú, il libertino che si fa forte delle notizie sugli «Americani». E questi ha un nome, per Vico; che compare a conclusione della *Scienza Nuova*[60], a dare il senso ideologico di tutta l'opera: Bayle[61].

In quanto sostiene che «senza religione si possa vivere, e che si viva di fatto, in umana società»[62], Bayle è ancor piú pericoloso che non il sostenitore della sterminata antichità d'alcune nazioni gentili; giacché, se quest'ultimo reca discredito alla rivelazione mosaica, con la tesi di Bayle si arriva a negare la necessità, o

[58] *SN*[1], cpv. 27.

[59] *SN*[1], cpv. 32.

[60] Cfr. *SN*[1], cpv. 476 (ma già cpv. 8); e *SN*, cpv. 1110.

[61] Tanto per una fonte accessibile a Vico, come gli «Acta eruditorum», la tesi sui popoli atei era stata esposta (senza commenti) nel n. di dicembre 1707, pp. 532 sg., nel corso della recensione del tomo IV della *Réponse aux questions d'un provincial*.

[62] Cfr. G. B. VICO, *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, Napoli 2004, p. 214 (corrispondente ai cpvv. 565-66 nella redazione del 1744). Sulla radicalità del confronto di Vico con Bayle, si va da E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze 1993[2], pp. 157 sgg., al cap. *Vico, after Bayle*, in J. ROBERTSON, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge 2005, pp. 201 sgg.

l'utilità, della religione in generale. Che si possa vivere in società senza religione, Bayle l'aveva sostenuto nelle *Pensées diverses*, lasciando nel vago la questione d'una eventuale verifica empirica; nella *Continuation des "Pensées diverses"*, invece, la documentazione su popoli descritti dai viaggiatori come atei era esibita contro l'obiezione fondata sul consenso universale in fatto di religione, e cosí la polemica passava sul terreno di una prova, in piú o in meno, dell'esistenza di Dio[63]; mentre al tema proprio delle *Pensées* – sostenendo questa volta che «senza religione si viva di fatto in umana società» – Bayle ritorna nel § 118 della stessa *Continuation*. Ed ecco ora i selvaggi modernamente scoperti – non bestioni, ma viventi nello stato-delle-famiglie, avrebbe detto Vico –, a verifica empirica dell'esistenza di società senza religione[64].

Vico risponde con un rifiuto, alquanto sommario, all'apparenza, della validità del richiamo alle relazioni di viaggio:

> Osserviamo tutte le nazioni cosí barbare come umane [= civilizzate], quantunque per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane... tutte hanno qualche religione... Né ci accusino di falso... i moderni viaggiatori, i quali narrano che popoli del Brasile, di Cafra ed altre nazioni del mondo nuovo... vivano in società senza alcuna cognizione di Dio; da' quali forse persuaso, Bayle afferma nel *Trattato delle comete* che possano i popoli senza lume di Dio vivere con giustizia... Queste sono novelle di viaggiatori, che procurano smaltimento a' loro libri con mostruosi ragguagli[65].

Sembrerebbe qui che, per riaffermare il consenso universale, Vico non faccia che opporre uno spunto di critica delle fonti, anche abbastanza volgare; e Bayle aveva già smontata una simile obiezione[66]. Ma è un'impressione per l'andamento del discorso; ché l'utilizzazione della documentazione etnografica moderna, relativa agli «Americani», si troverà subito all'inizio della *Metafisica poetica* – come vedremo – e ne risulterà addirittura un ribaltamento, della tesi di Bayle, cioè che sono proprio i selvaggi a popolare il mondo di dèi, a vederne pressoché dappertutto. Frattanto, alle relazioni dei viaggiatori il Vico ricorre – a distanza di tre capoversi dall'accenno critico a Bayle – a proposito d'un tema strettamente connesso, come la credenza nell'immortalità dell'anima. È qui

[63] Cfr, al proposito, G. MORI, *Bayle philosophe*, Paris 1999, pp. 245 sgg.

[64] Cfr. *OD*, III, pp. 352 sg.; con rimando, in particolare, a O. DAPPER, *Description de l'Afrique*, trad. du flamand, Amsterdam 1686, pp. 376 sgg., e a CH. LE GOBIEN, *Histoire des isles Marianes*, Paris 1700, pp. 64 sgg.

[65] *SN*, cpvv. 333 sg.

[66] Cfr. *OD*, III, p. 695.

che Vico si concede il lusso d'accumulare autorità (o meglio, fu in quest'occasione che se n'andò a sfogliare la raccolta del de Bry)[67]; sí che può passare, dalla posizione difensiva sul tema del riconoscimento dell'esistenza di Dio, a un atteggiamento, ora, aggressivo:

> Che tale consentimento fusse ancora stato dell'antiche barbare nazioni, ce ne convincono i popoli di Guinea, come attesta Ugone Linschotano; di quei del Perú e del Messico, Acosta, *De indicis*; degli abitatori della Virginia, Tommaso Ariot; di quelli della Nuova Inghilterra, Riccardo Waitbornio; di quelli del regno di Sciam, Giuseffo Scultenio[68].

Senza la credenza in una sopravvivenza dopo la morte, la stessa credenza in Dio non esplicherebbe alcuna funzione reale, secondo la teoria che costituisce l'asse della *Scienza Nuova*, e, anzi, neppur sorgerebbe, negli uomini abbrutiti. Il riferimento alla universalità della fede nell'immortalità dell'anima è condizionante, rispetto alla tesi che il Vico intende sostenere. S'ha da guardare, anche in questo caso, all'aspetto dinamico, del passaggio dallo stato ferino allo stato-delle-famiglie (è infatti ad esso che si riferiscono i due luoghi riportati da ultimo): se il passaggio dallo stato patriarcale allo stato civile risulterà determinato da sopravvenuti conflitti sociali, la fuoriuscita dallo stadio ferino è determinata invece da conflitti che sopravvengono nei singoli. Conflitti di tipo psicologico; ma d'una psicologia profonda. Si tratta dell'insorgenza del sentimento stesso del peccato, con la sua funzione repressiva: quel «timore», quel «pudore», che inducono gli uomini eslègi all'accettazione, anzi alla creazione, d'un ordine – l'ordine della «famiglia». Di modo che non è tanto l'idea dell'esistenza di Dio come tale, ad aver rilevanza in quest'apologo, quanto il complesso emotivo che l'accompagna, comunque poi venga concepita; quel che conta, è il timore che vien destato dall'immaginazione di «una forza superiore all'umana». Un Dio deistico, diciamo, non giudice e vendicatore, ma mero autore della natura – quell'eterno geometra che Voltaire considererà originariamente concepito dagli uomini, anteriormente allo stadio del politeismo –, non svolgerebbe alcuna funzione, in questo punto decisivo della *Scienza Nuova*.

9. In sede psicologica, l'apologo di Vico, che, al solito, egli presenta come un brano di storia reale, seppur filosoficamente ricostruito, porta suggestivamente sull'urgenza di una regolamentazio-

[67] Cfr. A. Battistini, in VICO, *Opere*, II, pp. 1547 sg., per l'indicazione delle fonti.
[68] *SN*, cpv. 337.

ne del rapporto sessuale: la cultura nasce per lui dall'instaurarsi di regole limitative in questo settore[69]. Quanto sostenuto da Bayle viene contrastato, da Vico, non attraverso la semplice esibizione d'autorità etnografiche, puntando su un quadro statico della presenza della religione anche presso i selvaggi – come si erano e si sarebbero comportati tutti gli apologeti che s'industriavano di rivolgere a Bayle una smentita di fatto –, bensí attraverso la ricostruzione, anzitutto, della funzione dinamica della religione, per la fondazione della società umana.

Completo, l'abbandono del piano controversistico. Nella rivendicazione del consenso universale, a Vico non interessa di certo il recupero d'una prova dell'esistenza di Dio; a interessargli è la credenza in relazione, non a ciò che ne costituisca l'oggetto, bensí alla vita complessiva degli uomini. Il punto è l'efficacia, e non la verità, o l'adeguazione a un minimo di contenuto razionale. La nozione di religione viene interpretata dal Vico, quando ne afferma l'universalità, nel senso il piú vasto e generico, il meno rigoroso possibile; e, sulla falsità degli dèi in cui gli uomini hanno primamente creduto, egli è fermissimo – in opposizione, questa volta, a quei pensatori che accompagnavano la rivendicazione del consenso universale con la tesi d'un nucleo razionale, monoteistico, e cosí via, mantenutosi sotto la scorza del paganesimo, come avevano pensato i vari Cudworth, Hyde e, in ultimo, un critico di Bayle come il Bernard[70]. Data l'opposizione fra Bayle e questi altri, Vico veniva a collocarsi, a sua volta, in opposizione ad essa, globalmente presa, sostenendola, la sua tesi sulla funzione della religione, in rapporto all'idolatria.

Di quanto sostenuto da Vico, la migliore esposizione si trova in Bayle stesso, nel corso della formulazione dell'obiezione a cui egli controreplicava (e alla quale rivolgeva, fra l'altro, l'accusa di pelagianismo): «nelle mani della Provvidenza, l'idolatria pagana è stata il principio reprimente che ha funzionato da barriera alla corruzione dell'uomo, al fine di mantenere le società»[71]. Ora, di

[69] Esempio delle variazioni possibili su queste suggestioni, E. LEACH, *Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity*, in G. TAGLIACOZZO (a cura di), *Giambattista Vico, An International Symposium*, Baltimore 1969, pp. 309 sgg. Piú sobriamente, già Horkheimer, nel cap. *Vico und Mythologie* degli *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (anche in trad. it., Torino 1978), ora in M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, II, Frankfurt a. M. 1987, pp. 252 sgg.

[70] Cfr. «Nouvelles...», marzo 1705, art. 3, pp. 289 sgg.

[71] *Continuation*, § 117, in *OD*, III, p. 351. Analogamente nella *Réponse*, ivi, pp. 944-948, in polemica con J. Bernard. Per l'accusa di pelagianismo, *ibid.*, pp. 387-89 e 967. Il

fronte all'ipotesi da Bayle rifiutata, che «se non fosse stato per il timor di Dio, la corruzione del cuore umano sarebbe diventata tanto invadente che non avrebbe potuto continuare a sussistere alcuna società», Vico risponde con la trasformazione di quest'ipotesi in una realtà: nello stadio dell'erramento ferino. Per decidere se l'idolatria sia servita al fine «d'impedire che gli uomini vivano come bestie»[72], egli sostiene che in una certa epoca vissero proprio cosí. Dato, poi, per un altro verso, che i selvaggi quali gli «Americani» vivevano invece in società, si veniva a porre il problema nuovo di come si fosse potuto compiere un siffatto passaggio: a «meditare da quali prime necessità o utilità comuni a sí fatta natura d'uomini selvaggi e bestioni si dovessero risentire per riceversi alla umana società». Posto un tal problema, e dati i presupposti, la riposta non poteva che portare su un trauma psichico, come quel complesso emotivo che dipendeva dal timor di Dio: «nella loro immane fierezza e sfrenata libertà bestiale, non essendovi altro mezzo, per addimesticar quella ed infrenar questa, ch'uno spaventoso pensiero d'una qualche divinità, il cui timore... è 'l solo potente mezzo di ridurre in ufizio una libertà inferocita»; «ché tanto vi voleva per addimesticare i figliuoli de' Polifemi e ridurgli all'umanità»[73]. Per concludere: Vico pensò che si potesse rispondere davvero a Bayle solo sostenendo la religione come la condizione stessa della società; ma, per renderne palese una tale funzione, egli poteva prendere le mosse, dinamicamente, dalla sua riformulazione della dottrina lucreziana degli uomini bestiali.

10. Le implicazioni dell'argomentazione sono mostrate dalla menzione degli «Americani» a capo della *Metafisica poetica*:

> ... ed ora il confermiamo con gli Americani, i quali tutte le cose che superano la loro picciola capacità dicono esser dèi[74].

Quanto alla fonte, si tratta d'un luogo di Acosta[75], che già era stato ricordato nel *Diritto universale*. Evidentemente, Vico lo va-

primo a opporre a Bayle, successivamente alle *Pensées*, «il principio, sostenuto unanimemente, che perché ci sia società occorre necessariamente che ci sia una religione a tenere a freno gli uomini», era stato Jurieu, nel 1691 (cfr. *OD*, III, pp. 173 sg.).

[72] *Continuation*, § 121, in *OD*, III, p. 356.

[73] *SN*, cpvv. 338 e 191: nella *SN*[1], cpv. 58.

[74] *SN*, cpv. 375.

[75] Cfr. *Historia natural y moral* cit., V, 5, pp. 157 sgg.: «insomma, qualsiasi cosa naturale attraesse la loro attenzione e gli sembrasse differente dalle altre, l'adoravano, come se vi riconoscessero una qualche divinità particolare», con doviziosa esemplificazione (nel-

lutò come un luogo d'oro, anche questo, se d'allora in poi tornò sempre a utilizzarlo[76].

Il riferimento agli Americani – il primo riferimento fattuale che s'incontri nel secondo libro della *Scienza Nuova*, dal 1730 in poi – segna l'orizzonte complessivo della «sapienza poetica», d'una mentalità, cioè, che viene poi indagata, in concreto, su documenti prevalentemente greci e latini (ma non senza alcuni accostamenti fra usi attestati dagli autori antichi e usi americani)[77]. Un universale animismo, prodotto da quei meccanismi di proiezione, e di antropomorfizzazione della natura, che erano stati esposti in talune *Degnità*.

Nel contenuto, ciò che gli Americani vengono a confermare, col loro deificare tutte le cose che superano la loro piccola capacità, è la teoria delle motivazioni che mettono in moto quei meccanismi: la «maraviglia» e il «timore», dei quali è madre «l'ignoranza delle cagioni»[78]. Se la religione dei selvaggi viene presa in considerazione al suo livello piú basso[79], d'altra parte del fenomeno religioso in generale viene assunta quella spiegazione che era stata formulata da Hobbes e da Spinoza: «Primos [*sic*] in orbe deos fecit timor», ripete senz'ambagi anche il Vico[80] (ma nel suo caso è altrettanto importante, alla lettera, quel che seguiva, nel testo antico: «ardua cœlo fulmina cum caderent»[81]). E all'adozione d'una siffatta teoria s'accompagnano le implicazioni solite: negazione

la trad. it. Gallucci, Venetia 1596, p. 101). Questo luogo aveva attirata l'attenzione già di BEKKER, *Le monde enchanté* cit., I, p. 114.

[76] Cfr. *Il diritto universale* cit., II, 12, p. 372, e *Dissert.* 12ª, p. 735. Inoltre, *SN*[1], cpvv. 255 e 305; *SN*, cpvv. 375, 437 e 517.

[77] Cfr. *SN*[1], cpvv. 276: «nell'America non si portano penne in testa che da' nobili» (e *SN*, cpvv. 488 e 538), 340: «erano i primi recinti delle piccole città come siepi, quali si ritruovarono quelle dell'America», 421: «le prime armi si sono truovate... essere aste di alberi bruciate in punta, osservate buone a ferire, con le quali... furono ritruovati armeggiare gli Americani» (e *SN*, cpv. 562), e *SN*, cpv. 542: «gli re americani... furono ritruovati, invece di scettro, portar una spoglia secca di serpe».

[78] Cosí in *SN*, cpv. 375, con espresso rimando ad alcune delle *Degnità* (cpvv. 184 sgg.).

[79] Un accenno diverso si ha solo in *SN*, cpv. 480, fondato, seppur non senza equivoci, su Acosta: «De' Peruani si è truovato Iddio dirsi assolutamente *il Sublime*, i cui templi sono, a ciel aperto, poggi ove si sale da due lati per altissime scale, nella qual altezza ripongono tutta la loro magnificenza».

[80] Cfr. *Il diritto universale* cit., II, 9, p. 356; e *SN*, cpv. 191 (e anche 382, ecc.).

[81] Cfr. PETR., *Fragm.*, XXVII 1-2 Ernout. Ma anche CIC., *De divin.*, II, XVIII, 42: «Non è forse evidente che dalla meraviglia degli uomini primitivi, poiché temevano i tuoni e il precipitare dei fulmini, sorse in loro la credenza che ne fosse autore Giove, dominatore assoluto di tutto l'universo?»

dell'impostura come fenomeno originario[82], negazione del monoteismo primitivo e della tesi del plagio dall'ebraismo, abbandono dell'opera del Diavolo come origine dell'idolatria, abbandono dell'evemerismo. Per un altro verso, la funzione dinamica, creatrice di cultura, assegnata alla repressione-sublimazione legata al timore degli dèi, mentre contrastava direttamente Bayle, segnava però anche il punto di differenziazione rispetto a Hobbes e a Spinoza: la religione ne risultava fenomeno spontaneo della natura umana nel suo stato d'ignoranza, sí, però allorché l'umanità dell'uomo veniva a destarsi, e poteva destarsi solo in tal modo[83].

Che l'elemento religioso dominasse su tutt'intera la loro vita, era la caratteristica peculiare dei selvaggi[84], per Vico: come sappiamo, lo stato-delle-famiglie ha anche il nome di «età degli dèi». Alla caratterizzazione sociologica egli accompagna solo l'individuazione di elementi della cultura spirituale, dell'ideologia, dei selvaggi americani, non ponendo mai a tema la loro cultura materiale, i loro modi di procurarsi il sostentamento, nel piú netto contrasto con la scelta tematica che, di lí a non molto, verrà invece compiuta da un Montesquieu. Il Vico si dedica tutto all'interpretazione, delle usanze dei selvaggi; e, coerentemente, le motivazioni che ne propone hanno sempre attinenza col fatto religioso. Cosí, in uno spunto ermeneutico sull'antropofagia, seppur anche questo velocissimo:

> ... in America... que' barbari si cibavano di carni umane (all'osservare di Lascoboto, *De Francia nova*), che dovevan essere d'uomini da essi consagrati ed uccisi (quali sagrifizi sono narrati da Oviedo, *De historia indica*)[85].

Religioni *terribili*, quelle che dominano nello stato-delle-famiglie, per la centralità, in esse, dei sacrifici umani: «con sanguinose religioni si ebbero i principî de' sagrifizi, che da' primi crudi fierissimi uomini incominciarono con voti e vittime umane»[86]. Quando i primi Europei s'erano trovati di fronte a siffatte cerimonie, soprat-

[82] Cfr. *Il diritto univ*ersale cit., p. 355; *SN*[1], cpv. 271; *SN*, cpv. 191.

[83] Cfr. in specie *SN*, cpvv. 178 sg.: «Nello stato eslège la provvedenza divina diede principio a' fieri e violenti di condursi all'umanità ed ordinarvi le nazioni, con risvegliar in essi un'idea confusa della divinità, ch'essi per la loro ignoranza attribuirono a cui ella non conveniva; e cosí, con lo spavento di tal immaginata divinità, si cominciarono a rimettere in qualche ordine. Tal principio di cose, tra i suoi fieri e violenti, non seppe vedere Tommaso Obbes».

[84] Come sosteneva anche Lafitau, seppur notando che l'onnipervadenza dell'elemento religioso nella vita dei selvaggi doveva esser stata netta soprattutto nelle epoche piú arcaiche ed essersi poi parzialmente affievolita (cfr. *Mœurs* cit., I, pp. 17 e 453).

[85] *SN*, cpv. 517.

[86] *SN*, cpv. 191.

tutto in Messico, un po' a tutti era venuto spontaneo il richiamo agli usi analoghi attestati dai testi antichi per l'Europa arcaica e per l'Asia; e nel luogo di Oviedo richiamato dal Vico era già esplicito almeno l'avvicinamento dell'antropofagia ai sacrifici umani: nel capitolo *Cómo... en otras partes del mundo se usaron los sacrificios de matar hombres y ofrescerlos, entre los antiguos, á sus dioses, y en muchas partes, asimismo, se acostumbró comer carne humana, y al presente se hace en muchas partes de la Tierra Firme destas Indias y en algunas islas*[87]. Se Oviedo non andava oltre questa giustapposizione, invece nell'altro testo richiamato dal Vico, di Lescarbot[88], si aveva un'identificazione dei due fenomeni (identificazione che era stata poi ripresa dal Lafitau[89]). Non siamo quindi di fronte a un'intuizione propria del Vico; ma la sua assunzione d'una tale spiegazione, per cui l'antropofagia risultava un fenomeno di «inumanissima umanità» – ossimoro splendido! –, testimonia d'un impegno interpretativo che, a parte la tradizione di mera deplorazione, sopravanzava d'un colpo le spiegazioni che del cannibalismo si avranno nel Settecento, come, ad esempio, quella in termini alimentari, che verrà sostenuta da un Voltaire.

11. La spiegazione sostenuta dal Vico veniva a inquadrarsi nella «sapienza volgare» delle nazioni. Ed è questo il terreno sul quale avviene anche il confronto critico con «il diritto naturale dei filosofi», giudicato ormai come l'ideologia di epoche di matura civiltà razionale, e pertanto inetto a render conto delle norme seguite dall'umanità barbara. Anche quanto, al giusnaturalista del Seicento, o al teorico settecentesco della morale naturale, non poteva non apparire che una violazione della legge-di-natura – l'antropofagia ne era l'esempio piú vistoso[90] – viene ora spiegato come la legge effettiva d'un mondo assiologico diverso, d'un altro «diritto naturale», qual è quello «delle nazioni» – anziché «dei filosofi» – «uscito coi costumi delle medesime», e variabile a seconda dei diversi

[87] *Historia* cit., VI, 9 (I, pp. 167 sgg.), con rimando a vari luoghi dell'autore antico prediletto, Plinio (VII, II, 9 e 11; XXXI, 1, 12-3). La trad. it., nel vol. III del Ramusio.

[88] Cfr. *Histoire de la Nouvelle France* (1609), VI, 25, pp. 867 sg., a commento della descrizione dell'antropofagia come praticata in Brasile.

[89] Cfr. *Mœurs* cit., II, pp. 276, a proposito dell'antropofagia fra gli Uroni e gli Irochesi, e 295, a proposito dei banchetti antropofagi in Brasile.

[90] L'esempio ricorre in tutti i giusnaturalisti, si può dire. Ma si veda già Bodin, nel contesto della discussione sulla schiavitú sopra richiamato, *De republica*, I, 4, p. 54 (= *Rép.*, I, pp. 90 sg.).

stadi dell'umanità, tale che ha i suoi «fonti perenni» nei «pensieri umani d'intorno all'umane necessità o utilità della vita socievole».

L'intera *Scienza Nuova* poggia sul principio di «arte critica» che porta alla dissociazione di tali due diritti naturali, onde – nel caso del «diritto naturale delle nazioni» – il sintagma perde tutto il suo millenario importo razionalistico: niente piú che il nome di scuola per indicare norme di comportamento fissatesi nelle diverse società indipendentemente da interventi legislativi positivi, in virtú di consuetudine consacrata; per indicare cioè il campo vastissimo dei costumi: «il diritto natural delle genti essendo stato ordinato dalla consuetudine... non ordinato con legge... perocché egli è nato con essi costumi umani usciti dalla natura comune delle nazioni»[91]. Il diritto naturale vigente nello stato-delle-famiglie sono le terribili religioni dei padri-sacerdoti; inconfrontabile, come al diritto dei giuristi delle età storiche, legati all'esistenza di Stati politici, cosí al diritto razionale dei filosofi, nelle epoche in cui quest'ultimo è venuto a prodursi. E ciò varrà, in successione, per tutte le altre norme-usanze che si rintraccino prima dell'avvento di tempi illuminati. Per esempio:

> Omero dovette andar a seconda de' sensi tutti volgari, e perciò de' volgari costumi della Grecia, a' suoi tempi barbara... E perciò gli si conceda quello che narra: estimarsi gli dèi dalla forza... Gli si conceda narrare il costume immanissimo (il cui contrario gli autori del diritto natural delle genti vogliono essere stato eterno tralle nazioni), che pur allora correva tralle barbarissime genti greche (le quali si è creduto avere sparso l'umanità per lo mondo), di avvelenar le saette... e di non seppelire i nimici uccisi in battaglia, ma lasciargli inseppolti per pasto de' corvi e cani»[92].

Parallelamente alla critica del giusnaturalismo, il rifiuto dell'allegorismo contribuiva alla dissacrazione delle idealizzazioni dell'antichità piú o meno remota; e, anche questo, si produceva attraverso il riferimento ai popoli primitivi sulla cui barbarie non potevano esserci dubbi, non essendo stati toccati dalle interpretazioni deformatrici dei filosofi: come gli Americani e i Germani antichi, «le quali rozzissime e semplicissime nazioni ci dànno ad intendere molto piú di questi autori della gentilità, de' quali ora qui si ragiona», come si trova a seguito dell'evocazione degli Americani a capo della *Metafisica poetica*. La stessa proposta metodologica, che era stata d'un Lafitau.

[91] *SN*, cpv. 309.
[92] *SN*, cpv. 781.

Per Vico, sapienza «poetica» alla lettera, quella degli Americani:

> Riferisce Tacito ne' *Costumi de' Germani antichi* che da quelli si conservavano conceputi in versi i principî della loro storia; e quivi Lipsio, nelle *Annotazioni*, riferisce il medesimo degli Americani...[93]

Anche in questo caso, Vico è andato a pescare uno spunto già elaborato, per servirsene d'appoggio a una teoria. Quel che l'erudito umanista aveva osservato di passaggio, per nulla piú che un'associazione di idee, avendo letto in Oviedo o in altri spagnoli le notizie sugli *areytos*[94], ora diventava invece un punto decisivo. Proseguiva infatti Vico:

> Le quali autorità di due nazioni, delle quali la prima non fu conosciuta da altri popoli che tardi assai da' Romani, la seconda fu scoverta due secoli fa da' nostri Europei, ne dànno un forte argomento di congetturare lo stesso di tutte l'altre barbare nazioni, cosí antiche come moderne.

Un'altra delle generalizzazioni alle quali ricorre il Vico per definire uno stadio culturale. I Germani e gli Americani rappresentano dei casi critici, a motivo del loro isolamento; perché venivano a falsificare, per Vico, le teorie diffusionistiche. Il brano sui sacrifici umani e l'antropofagia che conosciamo era introdotto con questo valore dimostrativo generale:

> I dotti delle lingue orientali vogliono ch'i Fenici avessero sparso per le restanti parti del mondo i sagrifizi di Moloch... co' quali gli bruciavano un uomo vivo... Ma Tacito narra i sagrifizi di vittime umane essere stati solenni appo gli antichi Germani, i quali certamente per tutti i tempi de' quali si ha memoria furono chiusi a tutte le nazioni straniere... E gli Spagnoli gli ritruovarono in America, nascosta fin a due secoli fa a tutto il resto del mondo: ove que' barbari si cibavano di carni umane...[95]

Di fronte all'opinione tradizionale della derivazione dall'Asia dell'usanza dei sacrifici umani[96], di fronte alla sistematicità che questa mentalità aveva sortito con gli Huet e i Lafitau, ora si proponeva il sistema opposto, quello stesso che allora era stato sostenuto da un Fontenelle e che verrà sostenuto, domani, un po' da tutti gli illuministi. Se si vuole, si può rovesciare la tesi che fu di

[93] *SN*, cpv. 470. Cfr. anche cpv. 841, tra le *Pruove filologiche per la discoverta del vero Omero*. Il luogo di Giusto Lipsio (*Ad Germ.*, 2), in TACITO, *Opera*, II, Amstelodami 1572, p. 588.

[94] Cfr. in specie OVIEDO, *Historia* cit., V, 1 (I, pp. 111 sgg.). Ne aveva tratte notizie sui canti e le danze degli Indiani, e sui geroglifici dei Messicani, anche DE LA POPELINIÈRE, *L'histoire des histoires* cit., I, pp. 33 sgg.; e, poi, Ph. Sidney nella *Defence of Poetry*.

[95] *SN*, cpv. 517.

[96] Cfr., per qualche esempio, CLÜVER, *Germaniæ antiquæ* cit., I, p. 299, o HORN, *De originibus gentium americanarum* cit., pp. 202 sg.

Carlo Cattaneo, d'un Vico venuto troppo presto, sostenitore del corso uniforme delle nazioni perché sarebbe stato naturale pensare cosí prima che si conoscesse il grande fenomeno della diffusione indo-europea: al contrario, la teoria del Vico era in alternativa rispetto a quella ch'egli aveva alle spalle e di fronte – la teoria dei «dotti delle lingue orientali».

12. Cosí, Vico appare sul filo maestro della discussione settecentesca sulla civiltà. Partito dalla rivendicazione del consenso universale contro Bayle, passando attraverso l'elaborazione di una istanza ermeneutica – che ha il pari, nel suo tempo, solo in Lafitau –, egli approdava al piú netto evoluzionismo; tanto netto, anzi, da apparire il piú rigido che sia mai stato sostenuto, con la tesi del «corso» uniforme delle nazioni.

Sembra cioè di trovare in Vico una formulazione di quella teoria del progresso che costituirà il fenomeno ideologico piú rilevante del Settecento. Basta rifarsi, per confronto, a una formulazione come quella, ad esempio, d'un Turgot, nella quale non mancherà fra l'altro neppure un certo aggancio con l'idea della dispersione postdiluviana: «Ben presto le prime tradizioni vennero dimenticate; separati da vasti spazi e, piú ancora, dalla diversità dei linguaggi, sconosciuti gli uni agli altri, pressoché ovunque i popoli furono immersi nella stessa barbarie in cui vediamo ancora oggi gli Americani»[97]. Cosí, s'apriva la possibilità di disporre in serie successiva le varie culture, nella convinzione che una siffatta disposizione rendesse il quadro complessivo della vita dell'umanità:

> Ancora oggi, basta un colpo d'occhio sulla terra per vedere la storia intera del genere umano, mostrandoci le orme di tutti i suoi passi e i resti di tutti i gradi attraverso i quali è passato, dalla barbarie, ancora oggi esistente, dei popoli americani, fino alla civiltà [*politesse*] dei popoli piú illuminati d'Europa. Ahimè, i nostri padri, e quei Pelasgi che precedettero i Greci, assomigliavano ai selvaggi dell'America![98]

Era in tal modo che si andava oltre il confronto antichi-moderni al quale ci si era limitati nel corso della *querelle*, e si ricostruiva una scala complessiva dell'umanità, in cui trovassero una loro

[97] *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750), in *Œuvres*, I, p. 216.

[98] *Plan de deux Discours* (c. 1751), ivi, pp. 303 sg.; e in un altro scritto della stessa epoca, *Vue générale des hommes divisés en peuples plus ou moins barbares, plus ou moins policés*..., ivi, p. 260. Per un accenno a come i selvaggi scoperti modernamente non potessero essere considerati dei primitivi in senso assoluto, cfr. *Plan de deux Discours* cit., p. 305, a proposito delle loro lingue.

collocazione, già a un certo punto, anche gli antichi. Di per sé, la tesi della superiorità dei moderni non aveva implicato una concezione della storia come progresso; il confronto, delimitato, poteva anche non investire la storia dell'umanità nella sua interezza. Assumendo invece come termine di riferimento i selvaggi, si poteva raggiungere un livello piú globale; purché, di nuovo, non s'assumesse un tal termine di riferimento alla maniera degli Acosta, degli Horn, e cosí via, nelle loro classificazioni gerarchiche dei vari popoli della terra: un confronto statico, sorretto da un mero giudizio comparativo, onde in realtà si mettevano a raffronto dei modi di vita, e non degli stadi culturali. Perché si delineasse una prospettiva come quest'altra, e cioè prendesse avvio l'evoluzionismo, o il progressivismo, era necessario, passando a una dimensione diacronica, rivolgersi sui selvaggi come testimonianza dotata di valore universale: fossili viventi, rispetto ai quali misurare il progresso complessivo dell'umanità.

Ma ben di qui risulta la profonda diversità dell'evoluzionismo del Vico, rispetto alla teoria che sarebbe stata dei Turgot e dei Condorcet come dei Ferguson e dei Robertson, per i quali tutti varrà in sostanza quel «paragone degli uomini di tutti i secoli con un uomo solo» di cui aveva parlato Fontenelle: «cosí, un tal uomo, che ha vissuto dall'inizio del mondo fino al presente, ha avute la sua infanzia, la sua giovinezza... ed è ora nell'età della virilità»[99]. Per Vico, invece, il soggetto dell'evoluzione storica non è l'umanità nel suo complesso, bensí tutte e ciascuna le diverse nazioni, individualmente prese. Per lui, gli Americani non sono dei fossili viventi; perché rappresentano l'infanzia dell'umanità non soltanto idealmente, ma anche cronologicamente: essi sono effettivamente piú giovani, o piú nuovi, come nazione, che non i popoli del Vecchio Mondo, se hanno cominciato ad esser nazione soltanto da «millecinquecento anni» – di contro ai circa quattromila che contano le nazioni asiatiche. Non sono contemporanei delle nazioni europee che li hanno scoperti, perché vivono in un'altra epoca.

«Se si veda a fondo la condizione degli Indiani occidentali, probabilmente si troverà che sono un popolo piú giovane e recente dei popoli del Vecchio mondo», aveva bensí sostenuto anche Bacone, per esempio; ma con una motivazione, in forma d'ipotesi, che non ha il minimo riscontro in Vico: l'ipotesi di un diluvio locale, che avesse distrutto la gran massa dei primitivi abitatori di

[99] *Digression sur les anciens et les modernes* (1681), in *OC*, II, pp. 191 sg.

quel continente[100]. Mantenendo invece l'universalità e unicità del Diluvio[101], Vico aveva però una possibilità tutta sua di pensare la novità storica degli Americani, potendo giocare su quella che poi è anche l'unica variabile cronologica nella sua teoria: la durata del periodo dell'erramento ferino, prima degli inizi rispettivi delle diverse nazioni. L'incominciamento d'una nazione è l'uscita da quel periodo di dispersione, con la costituzione delle forme di società, familiari, dalle quali ha origine il corso delle singole nazioni; e solo da allora prende avvio il tempo storico d'ognuna di esse, comparativamente scalato.

13. A monte di tutto, prima cioè della caduta nello stato ferino, si ebbe una storia unica per tutti gli uomini – allora, e solo allora, una storia dell'umanità in senso proprio – con date, quindi, fisse, universali rispetto all'intero genere, fino a quella, fatidica, del Diluvio. Fra quest'epoca e, poi, la storia delle diverse nazioni, con i loro diversi corsi, l'erramento ferino rappresenta un periodo di tempo vuoto di storia, perdurante indifferentemente, nella ripetizione d'azioni animalesche; fino a che non comincino, in momenti diversi, le nuove storie delle diverse nazioni, questa volta al plurale, con un ritmo interno, nel senso del progresso, e con accadimenti non piú tutti uguali nel loro ripetersi privi di senso umano, ma portatori di novità, volta a volta. Per tutto quanto avvenuto dopo la dispersione dell'umanità, Vico ha abbandonata l'idea di un tempo storico unitario: un tempo tale, dopo d'allora, è solo un tempo biologico, segnato dal succedersi delle generazioni.

Se la storia nuova è data dal prodursi del corso delle singole nazioni, e se quest'ultimo è uniforme, non è però affatto uniforme – identico rispetto al tempo esterno, assoluto – il momento in cui per le diverse nazioni ha inizio il loro corso[102]. Cosí, dato lo scarto

[100] Cfr. *Essays...*, LVIII, in *Works*, VI, p. 512 (= *OFB*, XV, p. 172). Ma l'idea era già stata d'un Acosta. E, in generale, sulla giovinezza dei popoli del Nuovo Mondo – nel senso che i loro insediamenti fossero ben piú recenti, relativamente, che non quelli dei popoli del Vecchio Mondo, dal quale erano pervenuti attraverso lunghi tempi di nomadismo – avevano insistito gli avversari gesuiti di Sepúlveda.

[101] A cagione della battaglia che s'era nel frattempo aperta sul tema dell'universalità o meno del Diluvio dei tempi di Noè; sulla quale cfr. D. C. ALLEN, *The Legend of Noah*, Urbana 1963², cap. 5.

[102] Come Vico dice, per es., nel cpv. 21 della *SN*¹: si mediterà «a quali occasioni di umane necessità o utilità e con quali guise, *e tutte coi tempi loro propi*, la provvedenza ordinò questa universal republica del genere umano sopra l'idea del suo ordine eterno; e come vi dettò un diritto universale ed eterno in ciò: che egli è appo tutte le nazioni uniforme, *quantunque sien surte e incominciate in tempi tra loro differentissimi*, ovunque se ne dieno le me-

di quasi due millenni e mezzo fra gli inizi delle prime nazioni nel Vecchio Mondo e l'inizio di quella degli Americani, ciò significa che questi ultimi hanno continuato a errare, come bestioni, per un periodo di tempo decuplo rispetto ad alcune parti dell'Asia, dell'Africa settentrionale e del Sud-Est dell'Europa; ché in questi luoghi, relativamente vicini al centro geografico della dispersione, la Mesopotamia, l'erramento è durato – Vico assume – quando cento e quando duecento anni[103]. E, s'intende, salvo il caso ancor piú peculiare rappresentato da *los Patacones*, per i quali Vico s'indusse a ipotizzare un erramento durato ancora un ulteriore mezzo millennio in piú.

A proposito della differenza di tempi fra gli Americani e le prime nazioni del Vecchio Mondo, Vico contempla esplicitamente il dato geografico, la lontananza cioè dal centro della dispersione e la difficoltà d'accesso nel continente americano[104]: dalla Mesopotamia – egli pensava – attraverso l'Europa, dal Nord di questa fino nella parte corrispondente del Nuovo Mondo, e di qui nel resto di esso, salvo sempre il caso dei Patagoni. Era una ripresa, alla buona, di alcune delle ipotesi che erano state avanzate nel corso delle discussioni sulle origini degli Americani e sul popolamento del nuovo continente. Quanto agli inizi d'una nazione, Vico asserisce, in generale, che l'età degli dèi, o stato-delle-famiglie, ha principio «da che, con la religione di Giove... incominciarono i príncipi delle nazioni a fermarsi in ciascheduna terra, dove per fortuna dispersi si ritruovavano»[105]. Riferendosi allora a un ordine di grandezza generico, allorché Vico parla di «millecinquecento anni» per gli Americani, questa cifra veniva a richiamare la posizione mediana, fra quelle sostenute da chi aveva discusso del primitivo popolamento delle Americhe: la posizione che era stata sostenuta per prima, già nel Cinquecento, da parte degli Spagnoli.

Le due tesi estreme s'erano fronteggiate invece nel corso del dibattito fra il Grozio e il de Laet, il primo ipotizzando un'antichità di solo mezzo millennio o poco piú, per la presenza di uomini nel continente americano, e il secondo sostenendo la necessità

desime occasioni delle stesse umane bisogne, sopra le quali egli ha costanti le sue origini e i suoi progressi» (corsivi miei).

[103] Per queste e altre determinazioni cronologiche, presentate da Vico come tipiche, normali, per le nazioni del Vecchio Mondo, cfr. NICOLINI, *La religiosità di Giambattista Vico* cit., pp. 94-96, con l'indicazione dei testi relativi.

[104] Per es., nel cpv. 211 della *SN*[1], dal quale abbiamo preso le mosse.

[105] *SN*, cpv. 736.

d'utilizzarlo tutt'intero, il periodo di tempo disponibile, risalendo a un'epoca immediatamente successiva al Diluvio. Quest'ultima divenne presto l'opinione piú frequente; per il vantaggio di rendere plausibile come nel Nuovo Mondo fossero pervenuti uomini rozzissimi, selvaggi erranti in uno stato prossimo a quello delle bestie, ché, «se fossero stati cosí moderni come sostengono alcuni, avrebbero avuto conoscenza di cavalli, di monete, di vestiti» e via dicendo[106]; e anche il vantaggio di rendere plausibile, viceversa, lo stesso sviluppo demografico nel continente americano, il notevole grado di differenziazione riscontrabile, per esempio, fra le lingue di quelle popolazioni, nonché il livello di civiltà raggiunto da Peruviani e Messicani. È certo sorprendente che, messo di fronte a codeste sagge considerazioni, Grozio persistesse nel suo computo. Vero è che, per quanto riguardava i Peruviani, egli poteva ricorrere alla soluzione, già presente (fino, ad esempio, da Philippe Mornay), di sostenere una derivazione della civiltà Inca, anzi della dinastia stessa, dalla civilissima Cina. Anche una simile tesi riscosse consenso[107], e venne estesa pur al Messico[108]; come la piú ovvia per render conto delle differenze di civiltà riscontrate in America, all'interno della mentalità diffusionistica dominante.

Stante la completa rottura del Vico con siffatta mentalità, se d'altra parte egli ha proceduto a dilatare eccezionalmente il periodo dell'erramento ferino degli Americani e si è quindi limitato ai millecinquecento anni per la loro antichità come nazione, non l'avrà fatto di certo per ragioni di mera verisimiglianza d'una ipotesi, nel quadro di elucubrazioni sui modi della dispersione. Se ci sono elucubrazioni che nella *Scienza Nuova* non si trovino, sono proprio queste: su ciò Vico è quanto mai sommario e neppure privo di contraddizioni, come su dettagli trascurabili da chi ricostruisca la storia ideale eterna. E con ciò è detto anche dove vada cercata, invece, la ragione che c'interessa: in quello scheletro della storia ideale eterna che è la «cronologia ragionata», ossia filosofica anch'essa. Se reinseriamo la datazione dei millecinquecento anni in questo quadro – che è quello in cui Vico la fornisce – non è certo questione di plausibilità empirica, piú o meno di buon sen-

[106] Cosí G. GARCÍA, *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias occidentales* (1607), Madrid 1729², p. 313.

[107] Per fare un solo esempio, che i Peruviani fossero «colonia de' Cinesi» verrà ancora sostenuto, dopo Vico, da Antonio Genovesi; e anzi ancora, per es., da J. R. Forster.

[108] Da HORN, *De originibus gentium americanarum* cit., dove cfr. tutto il l. IV. Contro, per es., P.-F.-X. DE CHARLEVOIX, *Histoire de la Nouvelle France*, Paris 1744, III, pp. 33 sg.

so, anche se certamente il Vico si sarà sentito confortato dal fatto che una data analoga fosse appoggiata dall'autorità, per esempio, d'un Acosta.

All'interno della sua cronologia ragionata, gli Americani vengono a rappresentare il caso della durata massima dello stato-delle-famiglie. La sua durata minima, e normale per le nazioni del Vecchio Mondo, è precisata dal Vico in «novecento anni». Nel caso degli Americani, si ha quindi anche quest'altra peculiarità, d'un prolungamento di quasi mezzo millennio della loro età-degli-dèi, rispetto alle altre nazioni; e cosí, con questo prolungamento – sommato a quello, assai piú ampio, previsto già per il loro erramento ferino –, si poteva render conto di come si trovassero «nello stato *ancora* delle famiglie» quando gli Europei avevano già compiuto due volte il corso dalla barbarie alla civiltà, e i Cinesi, per esempio, con i loro quasi «quattromila anni» di storia, si trovavano a uno stadio di civiltà comunque alquanto avanzato.

14. Ciò dipende dal presupposto di fondo della cronologia del Vico: l'associazione, anzi l'implicazione, fra tempo e civiltà, sí che questa risulta funzione di quello; ovvero l'entificazione del tempo (salvo ovviamente il tempo vuoto dell'erramento ferino) quale fattore storico primario, per cui necessariamente – entro certi limiti cronologici, se pur non rigidissimi – si produrrà il corso storico delle nazioni, una volta che, via via, esse si siano costituite come tali. L'implicazione tempo-civiltà, con le sue conseguenze deterministiche, viene usata costantemente dal Vico per ribattere la «boria delle nazioni». Perché, per esempio, si deve sostenere che «da un quattromila anni e non piú innanzi abbia cominciato la nazione chinese»? Perché essa «penuria ancora di voci articolate... e scrive per geroglifici»[109]. E perché «da un tremila anni la giapponese»? Perché si tratta di «gente anco feroce e che nell'aria del parlare somiglia tutta alla latina»[110]. La correlazione tempo-civiltà viene cioè usata dal Vico come criterio di determinazione cronologica: non è pensabile che, se avessero avuto a loro disposizione piú di quattromila e, rispettivamente, di tremila anni, i Cinesi non avrebbero raggiunto la scrittura alfabetica e i Giapponesi non si sarebbero ingentiliti nei modi. E, cosí proseguendo, non

[109] Cosí nel cpv. 211 della *SN*[1]; e già nel 97; poi, nel cpv. 50 della *SN*.

[110] Il luogo corrispondente, nella *SN*, è il cpv. 1091 (il Giappone «ritiene molto della natura eroica», ecc.).

è pensabile – conclude Vico – che, se avesse avuto a disposizione piú di milletrecento anni, all'incirca, la nazione degli Americani si trovasse *ancora* nello stato-delle-famiglie allorché venne scoperta.

D'altra parte, quando si consideri, ad esempio, che, per non dir altro, i Cinesi hanno pur avuto il loro Confucio, apparirà perché si debba porre uno scarto di due millenni e mezzo fra loro e gli Americani: stante che tra questi ultimi non si è ritrovata filosofia, ma solo la volgare «metafisica poetica», se ne dovrà concludere che non hanno avuto il tempo necessario e sufficiente acché filosofia si produca in una nazione; tempo che il Vico valuta sempre (e i conti tornano) in circa due millenni. Per lui, quindi, al momento della loro scoperta i selvaggi del Nuovo Mondo si trovavano in uno stadio culturale corrispondente a quello dei Pelasgi o dei Germani antichi non già perché nel loro caso si fosse prodotto un arresto di sviluppo, bensí perché erano partiti in ritardo, rispetto alle altre nazioni.

Questa singolare metafisica del tempo può anche apparire un'ideologia moderna, se la si confronti all'ideologia, tradizionale, per cui l'allontanamento dall'origine, e quindi la successione del tempo, rappresentava degenerazione e corruzione. Ma, prima di decidere, occorre guardare al complesso d'esigenze che indussero il Vico a elaborarla. E qui s'impone il dibattito sei-settecentesco sulla cronologia della storia universale, senza del quale non si spiegherebbe che il Vico sia stato, non già particolarmente esperto di problemi di cronologia (come pure si è sostenuto), bensí piuttosto ossessionato da essi – fino a decidere di premettere alla *Scienza Nuova* la famosa *Tavola*. È su questa strada, infatti, che si incontra la problematica del rapporto civiltà-tempo.

15. Nel commento della *Tavola cronologica*, allorché se la prende con la boria dei Cinesi, Vico non manca di rimandare polemicamente ai *Præ-Adamitæ* del La Peyrère[111] – lo spettro che da quasi un secolo s'aggirava nei dibattiti sulla cronologia.

Nel La Peyrère erano già presenti quei temi che ricompariranno, nella cultura europea, un secolo dopo, con la *Philosophie de l'histoire* di Voltaire. Già nei *Præ-Adamitæ* infatti la dimostrazione si svolgeva su due linee argomentative distinte, ancorché convergenti. Per

[111] Cfr. *SN*, cpv. 50. Per avere il senso di ciò che rappresentò La Peyrère, basti che la questione dell'incongruenza del quadro cronologico della Bibbia era ancora assente nel libertinismo degli anni Trenta (gli accenni di La Mothe le Vayer, per cui nell'apposita Nota complementare al cap. I, sono successivi e dipendono proprio dal La Peyrère stesso).

un verso, la rilevazione di tradizioni cronologiche che portavano incomparabilmente piú addietro dell'epoca ricavabile dalla Bibbia per la creazione e gli eventi successivi; ad esempio: *De stupendo annorum numero quem posuisse dicuntur Chaldæi in componendis tabulis suis astronomicis*, *De prodigiosa Sinensium periodo*[112], e cosí via (qui, si trovava pure il riferimento alla cronologia dei Peruviani e dei Messicani)[113]. Ma, per un altro verso, anche una considerazione tutta obiettiva, che puntava non piú sulle memorie di popoli pagani, estranei all'ebraismo, bensí sui loro raggiungimenti di civiltà, sui progressi compiuti in sede di conoscenza e di concezione del mondo, nella convinzione che – per rendere plausibile che vi fosse potuta pervenire gente originariamente indotta – si dovessero ipotizzare tempi tali che riportavano a ordini di grandezza eterogenei, per un notevole eccesso, rispetto a quello biblico: *Probatur antiquissima mundi creatio ex progressu astronomiæ, astrologiæ, theologiæ et magiæ Gentilium*. La conclusione formulata dal La Peyrère su questo punto fa parte di quella scoperta del tempo che caratterizza in vari campi il Seicento[114]: in questo caso, la scoperta della lentezza del ritmo delle conoscenze umane, soprattutto all'inizio.

Orbene, di fronte alla prima considerazione, Vico elaborò il tema della boria delle nazioni, riducendo cosí le cronologie di Cal-dei, Egizi, Cinesi, ecc., a mito nazionale, privo di rilevanza documentaria. «Quindi, – argomentò, – deonsi andare a ritruovare i tempi delle cose oscure e favolose dentro la nostra umana mente»; e passò cosí ad affrontare la seconda prospettiva presente in La Peyrère, come, domani, in Voltaire. E, già s'è visto, l'affrontò – negli esempi che subito seguono, di un'età ragionata dei Cinesi e dei Giapponesi – rovesciando bellamente l'applicazione del nesso civiltà-tempo elaborato dai miscredenti: là dove questi avevano puntato sui progressi realizzati dalle nazioni gentili, Vico replicò puntando sui resti di barbarie che a suo giudizio esse rivelavano ancora, per giungere a conclusioni opposte in fatto di cronologia. Ovvero si può dire che, dato il ragionamento d'un La Peyrère sul rapporto civiltà-tempo, Vico pensò che valesse anche l'inverso. Con

[112] Sono i titoli dei capp. 6 e 7 del l. III – il libro storico, non teologico – del *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, Amsterdam 1655.

[113] *Ibid.*, cap. 5, p. 134 dell'ed. in-4°, sulla base di López de Gómara e di Garcilaso de la Vega; ma già nel *Procœmium* il riferimento alle terre di recente scoperta, per la verosimiglianza, almeno, dell'ipotesi preadamitica.

[114] Cfr. S. TOULMIN e J. GOODFIELD, *The Discovery of Time*, Chicago 1965; P. ROSSI, *I segni del tempo*, Milano 1979 (su Vico, pp. 200 sgg.).

una simile operazione, da quella che era una grossa scoperta – la lunghezza dei tempi della civiltà, e la conseguente insostenibilità del quadro biblico –, si passò a una metafisica della corrispondenza necessaria tempo-civiltà.

16. Rispetto alle riaffermazioni dogmatiche dei tradizionalisti, fermi al letteralismo biblico, risalta di certo la drammaticità con cui Vico avvertí la gravità del problema della cronologia; ma, se ciò lo radica nella sua epoca, al pari dell'ossessione anti-Bayle, di qui si delinea anche la genesi ideologica della sua maggiore avventura teorica, accompagnata da quel senso di scoperta che risuona in tutte le pagine della *Scienza Nuova*. Entrato in possesso del criterio tempo-civiltà, lo portò fino alle estreme conseguenze, con un atteggiamento di consequenziarietà come è nei pensatori onesti; e tale applicazione sistematica ha un suo nome teorico: è nient'altro che la «storia ideale eterna», se il contenuto di questa è la scoperta del corso delle nazioni (ed eventuale «ricorso», quando si dia il caso), col ritmo interno – anche cronologico, in certi limiti – che lo definisce.

Se ha pensato non a un tempo unico e uniforme per tutta l'umanità dopo il Diluvio, ma a un tempo proprio, scalato diversamente, per le diverse nazioni, quanto ai loro inizi, però Vico ha teso a pensare come uniforme il ritmo interno dei tempi dei loro sviluppi, una volta costituitesi: il piú possibile uniforme, s'intende, cioè compatibilmente con alcune evidenze in contrario. Di modo che i poco meno di 1300 anni che pur si trovò indotto a riconoscere agli Americani al momento della loro scoperta gli apparvero già cosí tanti – un limite massimo – rispetto alla permanenza nello stato-delle-famiglie, che con sicurezza si dichiarò certo che proprio allora stava giungendo a termine. Nella parte finale della *Scienza Nuova*, dal 1730 in poi, preso nell'entusiasmo per la celebrazione della civiltà che vedeva dominare nella propria epoca («oggi una compiuta umanità sembra essere sparsa per tutte le nazioni»)[115], ebbe l'ardire di scrivere, per completare il quadro, dopo aver passato in rassegna tutti i continenti, dal Settentrione all'Oriente e all'Europa:

> Finalmente, valicando l'oceano, nel nuovo mondo gli Americani correrebbono ora tal corso di cose umane, se non fussero stati scoperti dagli Europei[116].

[115] *SN*, cpv. 1089.

[116] *SN*, cpv. 1095. Un equivoco, in B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, Napoli 1947, I, p. 442: «l'esempio tipico dell'America, il cui corso na-

Una dichiarazione come questa – dove «di cose umane» vuol dire «un'età degli uomini» – rappresenta uno di quei luoghi in cui accade talvolta ai filosofi di svelare i propri segreti; con essa trapassando, Vico, a una vera e propria profezia[117], se pur empiricamente inverificabile, ma messa avanti con l'onesta coscienza di non avventurarsi in alcuna particolare arditezza, bensí solo di trarre una conclusione di dettaglio dalla storia ideale eterna. Del resto, nella *Scienza Nuova* del 1730 la profezia non era neppur tutta solo ipotetica, se alle parole ricordate seguivano queste altre, di poi tolte via: «... e *los Patacones* verranno a queste nostre giuste stature, ed umani costumi, se gli si lasceranno fare il naturale lor corso»[118].

L'ipotesi controfattuale su come gli Americani sarebbero stati allora, nella prima metà del Settecento, se gli si fosse lasciato compiere il loro corso, è nel penultimo capoverso della *Scienza Nuova*; e in quello che segue, l'ultimo (salvo la *Conchiusione* ricapitolatoria), viene giustificato «l'invidioso titolo di *Scienza Nuova*» sul fondamento che essa espone «la storia ideale delle leggi eterne, sopra le quali corron i fatti di tutte le nazioni, ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze, e fini, se ben fusse (lo che è certamente falso) che dall'eternità di tempo in tempo nascessero mondi infiniti»[119]; dove non par possibile parlare che di necessitarismo, quale che sia poi l'interpretazione da dare del fondamento, che in Vico ha il nome di «Provvidenza», donde egli deduce siffatte conseguenze.

È da un tale fondamento che pende l'evoluzionismo di Vico, il quale giustifica il rifiuto di «tutte l'idee che si son finor avute d'intorno al diritto natural delle genti, il quale si è creduto esser uscito da una prima nazione da cui l'altre l'avessero ricevuto», attraverso la seguente alternativa: «Ma, in cotal guisa, egli sarebbe un diritto civile comunicato ad altri popoli *per umano provvedimento*, e non già un diritto con essi costumi umani naturalmente *dalla divina provvedenza ordinato* in tutte le nazioni»[120]. In questo senso, i «dotti delle lingue orientali», per quanto mossi da intenzioni

turale – egli dice (*SN*, cpv. 1095) – è stato accelerato dal fatto medesimo della scoperta da parte dei tanto piú civili Europei».

[117] Un terreno sul quale non era mancato, del resto, chi avesse invitato il Vico a inoltrarsi. Nel 1728, Antonio Conti gli aveva consigliato (e il Vico riprodurrà la lettera nell'*Autobiografia*) di arrivare «sino ad estendersi alle cose future, che tutte dipendono dalle leggi di quell'istoria eterna, della qual è cosí sublime e cosí feconda l'idea che ne ha assegnata».

[118] *La scienza nuova 1730* cit., p. 369.

[119] *SN*, cpv. 1096; e anche 348.

[120] *SN*, cpv. 146 (corsivo mio).

tutt'altro che eversive, appaiono però a Vico come i sostenitori di un'implicita metafisica umanistica della storia; e non è, questo, solo un dettaglio, per l'interpretazione della sua teoria complessiva.

17. Che la profezia di Vico relativa agli Americani suoni anch'essa, esteriormente, non estranea a una mentalità moderna, si vede raffrontandola, per esempio, a un'osservazione d'un suo contemporaneo che era mosso certamente da intenzioni ideologiche del tutto diverse: «C'è motivo di credere che gli Americani sarebbero giunti infine a pensare altrettanto ragionevolmente dei Greci, se gliene fosse stato lasciato il tempo», aveva scritto una volta Fontenelle[121]; ma su un fondamento semmai materialistico (l'identità dell'organizzazione fisica, e specificamente cerebrale, degli animali uomini), e solo con la fiducia, contraria alle opinioni tradizionali, che il tempo rechi progresso, anziché decadenza. Di fronte a questa fiducia moderna e all'osservazione di passaggio su un eventuale futuro degli Americani, leggermente insinuata nel discorso, com'era nello stile dell'autore, risalta, per contrasto, la dottrinaria deduzione di Vico, sui propri presupposti di metafisica della storia. La sua consonanza con le correnti laiche dell'epoca, si palesa estrinseca, rispetto al quadro ideologico della sua teoria.

La fiducia in sviluppi spontanei, purché ai popoli si lasci il tempo necessario, serpeggerà per tutto il Settecento. Anche un Turgot, per esempio, asserirà a proposito degli avanzamenti sulla scala del progresso storico: «col tempo, l'ingegno non manca mai»[122]. Capiterà di trovare altre ipotesi generiche, piú o meno letterariamente atteggiate, d'un futuro di civiltà, controfattualmente, per gli Americani; e tornerà insistente, a un certo momento, anche una convinzione che sembra ancor piú analoga a quella del Vico, per esempio in un testo del 1788, nel quale (accanto al presentimento, in quell'anno, d'una rivoluzione imminente in Europa) si trova manifestata questa certezza retrospettiva: «Se il desiderio di conquiste e di scoperte che tormentava l'Europa alla fine del XV secolo non fosse venuto a stabilire una comunicazione fra essa e l'America», allora, *forse*, «la lenta successione dei tempi avrebbe preparato da sé una simile felice rivoluzione» come la trasformazione degli immensi deserti del Nuovo Mondo, trovati scarsissimamente popolati, e da tribú povere e apatiche, in contrade civili

[121] *De l'origine des fables* cit., p. 289.
[122] *Plan de deux Discours* cit., p. 305.

e operose[123]. Ma, per concludere, è ben da confronti come questi che risulta il carattere peculiare dell'enunciato di Vico; ché con esso non si ha una mera presentazione d'una linea tendenziale di sviluppo e tanto meno una previsione giustificata fattualmente in qualche modo (come per esempio nel testo citato da ultimo, fondata sul rilievo di fenomeni, nella storia delle società indiane, all'inizio del XVI secolo, tali da giustificare un'ipotesi su un loro possibile sviluppo successivo), e invece, ancora una volta, una determinazione temporale puntuale: *ora*, oggi, gli Americani correrebbero un corso di cose umane, vivrebbero cioè la loro età-degli-uomini, avrebbero ormai raggiunto, all'ingrosso, lo stato di civiltà di gran parte del resto del mondo, si sarebbero messi alla pari, bruciando quindi le tappe, quasi a compenso della loro maggiore permanenza negli stadi precedenti. Vico sostiene precisamente che, nell'eventualità fittizia supposta, gli Americani avrebbero impiegato neanche due secoli e mezzo a compiere quel cammino che le nazioni del Vecchio Mondo hanno percorso, nel caso migliore, in un tempo almeno doppio. Gli illuministi penseranno, al contrario, che un siffatto processo avrebbe richiesto un tempo imprevedibile[124].

In questo quadro, risalta anche il silenzio costantemente osservato dal Vico sul Perú e sul Messico, bensí nominati da lui, come s'è visto, ma quali esempi di caratteristiche attinenti allo stadio culturale in cui egli colloca tutti quanti, gli Americani. Fra le due considerazioni – rispettivamente di Grozio e di Horn, da una parte, e, dall'altra, d'un de Laet – per spiegare la disparità di sviluppo di quegli Imperi in confronto agli altri Americani, quelli selvaggi, Vico si trovava chiuso fra l'uscio e il muro: o l'ipotesi d'un ciclo culturale, dalla Cina o d'altrove, o l'ipotesi d'uno sviluppo autoctono, ma, in questo secondo caso, con un tempo adeguato, dell'ordine di grandezza di quello che si poteva riconoscere per gli Imperi asiatici. Rifiutate entrambe le prospettive, Vico si trovò costretto a tacere. Non tematizzò mai il caso rappresentato dai due Imperi trovati in America, nel confronto con quegli Indiani

[123] L. GENTY, *L'influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre humain*, Paris 1788, p. 14. Questo scritto è l'unico notevole, dal punto di vista d'una problematica etnologica, uscito dal concorso bandito nel 1782 dall'Académie de Lyon, su tema del Raynal; per cui cfr. S. ZAVALA, *América en el espíritu francés del siglo XVIII*, México 1949, pp. 31-77 (altri dei testi, ora, in H.-J. LÜSEBRINK e A. MUSSARD (a cura di), *Avantages et désavantages de la découverte de l'Amérique. Chastellux, Raynal et le concours de l'Académie de Lyon*, Saint-Étienne 1994).

[124] Cfr., per es., RAYNAL, *Histoire*, XVI, 12 (III, p. 417), a proposito del Messico: «Quanti mai secoli ci sarebbero voluti perché si civilizzasse...», ecc.

della Virginia, per esempio, o della Nuova Inghilterra, che parimenti egli nomina, come esempi; e cosí procedette a trasformare in una realtà culturale, come nessuno aveva mai fatto, la denominazione geografica *Americani*. Gli è che all'interno di una teoria definita dall'implicazione tempo-civiltà non era possibile pensare una consistente differenza di livello culturale prodottasi entro un medesimo lasso di tempo.

v.

La natura e la cultura

1. Sinonimo concettuale di *selvaggi*, a un minimo di dignità teorica, fu uomini-di-natura. E se quest'ultima dizione, alla lettera, è piuttosto tarda, tipicamente settecentesca, comunque il parametro *natura*, nella caratterizzazione degli abitanti del Nuovo Mondo, s'era imposto subito, prima ancora che non il termine *selvaggi*. In uno dei testi destinati a recare in tutt'Europa notizia della scoperta – il *Mundus Novus* andato sotto il nome di Vespucci – la descrizione degli Indiani era conclusa da: «... E che dire di piú? Vivono secondo natura».

Aveva bensí scritto Vespucci, a proposito del rapporto dei nativi con la religione: «Non tengono né legge [= religione, averroisticamente] né fede alcuna, *vivono secondo natura*, non conoscono immortalità d'anima»[1]. Ma, nella collocazione conclusiva in cui veniva a trovarsi nel testo latino a stampa, il «vivono secondo natura» cosí generalizzato sarà suonato troppo poco univoco, al curatore stesso del *Mundus Novus* (su chi fosse, ancora non c'è accordo); e – per prevenire l'equivoco che venisse inteso in un senso eulogistico, come equivalente a un «secondo la ragione» – avrà pensato di rimediare introducendo come precisazione: «... e possono esser detti piú epicurei che non stoici»[2]. Nelle edizioni successive, riviste, e in pressoché tutte le traduzioni, lungo il secolo, poi scomparirà addirittura, il «secundum naturam» (non a vantaggio della chiarezza, mantenendosi invece il riferimento agli epicurei e talora anche la comparazione con gli stoici).

[1] VESPUCCI, *Lettere di viaggio* cit., p. 22 (corsivo mio).

[2] In FORMISANO e MASETTI (a cura di), *America sive Mundus Novus* cit., II, p. 157. Vero era che, in un'altra lettera: «la loro vita giudico essere epicurea» (*Lettere di viaggio*, p. 42 [= *America sive Mundus Novus* cit., II, p. 171]), ma, anche in questo caso, specificamente a proposito dell'irreligione dei nativi (non comprendendolo, il curatore del testo per l'edizione in latino (1507), aggiungerà saccentemente: epicurea, la loro vita, perché «tutta dedita ai piaceri», ... *quae omnino voluptuosa est*). Quanto poi a «la loro vita è piú presto epicura che istoica o academica» nel cosiddetto Frammento Ridolfi (*Lettere di viaggio*, p. 33), una simile tripletta d'aggettivi induce piú che un sospetto.

Nondimeno, il ricorso alla *natura* veniva dagli antichi: *naturale*, ciò che sia non-coltivato, *incultum*, in base all'opposizione standardizzata fra la natura e, dall'altra parte, la cultura-coltivazione, il *cultus*, dell'animo, o dei costumi. Solo cosí si spiega che gente piú che timorata potesse scrivere candidamente una successione di frasi del genere della seguente, che troviamo presso André Thevet (o chi per lui):

> Nella maniera di vivere e di governarsi, questi poveri Canadesi s'avvicinano di molto alla legge di natura. Quanto al matrimonio, un uomo prenderà due o tre donne senza alcuna solennità... Quanto alla religione, non hanno alcuna regola cerimoniale per adorare o pregare Dio[3].

Per *natura* è dato, qui, quel che rimanga una volta sottratte norme sociali ufficiali. Sembra quasi che a colpire sia, ancor piú che la poligamia, la mancanza di cerimonie nuziali. E altrettanto per il rapporto con la divinità, da parte d'un autore peraltro convinto che di religione gli Indiani occidentali non ne avessero. In simile contesto, il sintagma «legge di natura» era irrimediabilmente una gaffe (un Pigafetta era stato un po' piú attento: «Li populi de questa tera non sonno cristiani e non adorano cosa alguna; viveno secondo lo uzo de la natura»[4]). Poi, nel corso dell'opera, si trova che i selvaggi scoperti modernamente erano paragonabili alle bestie, in quanto, al solito, senza religione, senza leggi, senza alcuna buona creanza [*civilité*], ma, proprio perciò, «cosí come li ha prodotti la natura»; per cui a noi, nel frattempo civilizzati, non rimaneva che da ringraziare il Creatore di non aver consentito che rimanessimo in quello stato brutale[5]. *Come li ha prodotti la natura*! Un lucrezismo, certo involontario, anzi inconsapevole, una sorta di *tic* – al pari che in innumerevoli altri testi – ma non perciò meno rivelatore di un'appropriazione disinvolta degli antichi, anche da parte di chi era altrimenti intento a ostentare il massimo di fedeltà alla propria religione.

A mettere le mani avanti, al riguardo, sarà il Bellarmino, addi-
tando come falso quanto detto da Cicerone nel I libro del *De in-*

[3] A. THEVET, *Les singularitez de la France antarctique*, cap. 28 (*La religion et manière de vivre de ces pauvres Canadiens*), Paris 1558 (anast. 1982), f. 151*v*. Su *La religion d'André Thevet*, ora, F. LESTRINGANT, *Sous la leçon des vents. Le monde d'André Thevet, cosmographe de la Renaissance*, Paris 2003, pp. 97 sgg.

[4] A. PIGAFETTA, *Relazione del primo viaggio attorno al mondo*, a cura di A. Canova, Padova 1999, p. 178.

[5] THEVET, *Les singularitez* cit., cap. 27 (*De l'Amérique en général*), f. 51*v*.

ventione, e cioè esserci stato un tempo in cui gli uomini «vagavano al modo di bestie»[6]:

> Per la verità, non ci fu mai, né mai poté esserci, un tempo simile. Ma non mi stupisco che lo dicano Cicerone ed altri pagani; perché, ritenendo che il mondo fosse eterno, e notando che invece tutte le arti erano recenti... sospettavano che per un tempo lunghissimo gli uomini fossero vissuti al modo di bestie... Invece, i cristiani... hanno imparato, perché gliel'ha insegnato Dio stesso, come il mondo sia stato creato neppure seimila anni fa e che i primi uomini hanno cominciato da subito ad avere città[7].

Ma Bellarmino rimase inascoltato. A sorprendere è, anzi, la rarità delle proteste contro quei modi d'esprimersi, tanto erano stati assimilati, e non piú avvertiti come un problema – anche a prescindere dalle riprese tematiche del racconto delle origini dell'umanità che si trovava presso un Diodoro Siculo, le quali vanno da Louis Le Roy[8], alla metà del Cinquecento, fino a Lord Monboddo[9], alla metà del Settecento, passando, paradossalmente, per Richard Simon alla fine del Seicento, il quale attaccava, in un'apposita *Digression touchant l'origine des langues*, con aria di tutto candore: «Diodoro di Sicilia spiega l'invenzione delle lingue nella maniera seguente...», e giú citazioni dal V libro di Lucrezio (il tutto, per spiegare come si fosse prodotto un fenomeno quale la confusione delle lingue nella Torre di Babele)[10].

Per avere reazioni adeguate, ci fu bisogno di trovarsi di fronte a Hobbes – un caso estremo, perché non aveva esitato a dire che considerare gli uomini nello stato-di-natura equivaleva a considerarli nati spontaneamente dalla terra, a mo' di funghi[11]. Allora, era divenuta ovvia la denuncia:

[6] Cfr. *De invent.*, I, 2. Per la presenza che questo testo aveva avuto lungo tutto il Medioevo, C. J. NEDERMAN, *Nature, Sin, and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, «Journal of the History of Ideas», 49 (1988), pp. 3 sgg.; prolungato, ora, sui commenti rinascimentali alla *Politica* d'Aristotele, da A. BRETT, *"The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth": Thomas Hobbes and the Late Renaissance Commentary on Aristotle's "Politics"*, «Hobbes Studies», 23 (2010), pp. 72 sgg.

[7] *Disputationes de controversiis christianæ religionis*, Venetia 1599, II, III, 5. Poi, ad es., P. GRÉGOIRE, *De republica...*, XIX, cap. unicum, Francofurti 1642³, pp. 1256 sg.: «È in vena di prendersi gioco del lettore, chi s'inventi che dapprima gli uomini vagassero per le selve come bestie, e solo dipoi s'unissero in società e in Stati» (ma anche: «Ritengo che dapprima gli uomini siano vissuti in società naturali, e solo dipoi in Stati [*civiles societates*]»).

[8] Cfr. *Les Politiques d'Aristote* cit., p. 213.

[9] Cfr. *Of the Origin and Progress of Language* cit., II, 3 (*Examples from Antient and Modern History of Men Living in the Brutish State, without Arts or Civility*).

[10] R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, I, 15, [Paris 1678], pp. 103 sgg.; nell'ed. standard, Rotterdam 1685 (anast. Frankfurt a. M. 1967), pp. 87 sgg.

[11] Cfr. *De cive*, VIII, 1.

> Stante che Dio concesse all'uomo il privilegio di farlo a propria immagine e somiglianza, e che se ne compiacque tanto da assegnargli il dominio su tutti gli altri esseri della terra, dell'aria e del mare, non ci si può certo immaginare che l'abbia creato con una natura cosí abbietta da farlo, nella sua costituzione stessa, ancora piú bestiale di quegli animali che era destinato a governare... Non si può dire niente di piú contrario all'onore dell'Onnipotente[12].

E c'era voluto Hobbes anche perché si procedesse a un'accusa d'epicureismo, con rimando al V libro di Lucrezio[13]. Ma, solo che l'epicureismo non fosse cosí oltranzistico, l'andazzo paganeggiante era proseguito regolarmente anche dopo[14]. Poi, contro Hume:

> Certo, se si supponga che delle creature umane siano uscite dagli umori della terra e abbandonate ad uno sviluppo naturale delle loro facoltà, senza dubbio, allora, queste non si saranno perfezionate che per gradi; e in ciò si saranno ben impiegati dei secoli. Ma è la supposizione a non avere alcuna probabilità... E cosí, se si consideri la religione soltanto come prodotta dalle passioni degli uomini, di certo, allora, non sarebbe assurdo esclamare che *primus in orbe deos fecit timor*[15].

Osservava Lafitau: che in ogni paese gli uomini siano nati come funghi, fu creduto dagli antichi negli ultimi tempi del paganesimo; e il contagio degli antichi si diffonde, presso i dotti, a scapito della verità. Solo cosí si può spiegare che un uomo timorato quale era, per un esempio, l'italiano Alessandro Sardi, cominciasse il suo libretto etnografico[16] col dare per risaputo che nessun popolo aveva avuta alcuna legge relativa ai rapporti fra i sessi finché non ne introdusse per primo un re d'Atene, Cecrope; laddove – assicura Lafitau – fra tante nazioni che pur ci sembri [ci sembri!] che vivano senza leggi, senza Stato (*police*) e senza

[12] HYDE, Earl of CLARENDON, *A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors* cit., pp. 27 sg.; e già FILMER, *Observations concerning the Originall of Government* cit., p. 187. Che l'uomo-di-natura non fosse qualificato da Hobbes come nello stato di corruzione conseguente al peccato, rilevarono un po' tutti, da Templer sino a, nel secolo successivo, Finetti.

[13] Cfr. TH. TENISON, *The Creed of M.r Hobbes Examined...*, London 1670 (anast. 2002), pp. 132 sg. Su *The Enlightenment Revival of the Epicurean History of Language and Civilisation*, una scorsa in A. S. LIFSCHITZ e N. LEDDY (a cura di), *Epicurus in the Enlightenment*, Oxford 2009, pp. 207 sgg.

[14] Anche contro Pufendorf, per la verità, le proteste si rinnovarono (cfr. F. PALLADINI, *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini: 1663-1700*, Bologna 1978, p. 166 e *passim*); ed egli replicò esibendo molteplici rimandi alla Bibbia; ovviamente in malafede, perché tutti del genere di Giobbe, 1, 21: «Sono uscito nudo dal seno di mia madre...» (*Specimen controversiarum...*, III, 3, in *Werke*, V, p. 134).

[15] Cosí nell'anonimo *Examen critique* cit., in calce alle *Œuvres philosophiques* di Hume, pp. 123 sg. e 145.

[16] *De moribus et ritibus gentium...* (1577) [ma ho visto l'ed. Ambergiæ 1599].

religione, di sicuro non ce n'è alcuna che non abbia regole relative al matrimonio[17].

2. Tra le varianti del riferimento alla natura, ebbe larghissimo corso, subito dopo che Hobbes l'ebbe messo in circolazione, il sintagma stato-di-natura[18]; sicché, appena varcata la metà del Settecento – e cioè quando s'avviava ormai il processo che avrebbe portato al tramonto di tutta la concezione –, si veniva a registrare: «Niente di piú comune, presso di noi, che dire che i selvaggi sono nello stato di natura»[19].

Sotto un tale lemma sarebbero da disporre almeno tre entrate: il significato teologico, per cui lo stato-di-natura veniva opposto allo stato di grazia, in quanto era corrente che con *natura* si designasse lo stato di corruzione seguito al peccato[20]; il significato giuridico, per cui lo stato-di-natura era in opposizione allo Stato politico; e il significato etnologico, per cui lo era alla civiltà (comunque poi quest'ultima venisse denominata).

Ora, l'uso del significato teologico era solo ovvio, in riferimento ai selvaggi; quali che fossero poi le diversità di posizioni dottrinali. Senonché non poteva certo essere specifico, per essi. Che il parametro specifico, per la definizione dei selvaggi, fosse nell'opposizione fra lo stato-di-natura e lo Stato politico, lo pensarono in tanti, dopo Hobbes; ma neppure questi ebbe una concezione esclusivamente giuridica, dello stato-di-natura, implicandovi la «miseria» conseguente all'assenza delle arti utili e delle scienze. Subito dopo, Pufendorf aveva proceduto a formalizzare la duplicità[21]. E

[17] *Mœurs* cit., II, pp. 535 sgg. Riecheggiamento, a proposito degli Orinochesi, presso il confratello F. S. GILIJ, *Saggi di storia americana*, Roma 1780 sgg., II, IV, 1 (II, pp. 191 sg.), piú problematico, invece, sulla loro religione, III, 1, 7 (III, pp. 27 sgg.).

[18] Che io sappia, il primo a riprenderlo in riferimento ai selvaggi («questi uomini di cui ci parlano le relazioni di viaggio, che vivono nello stato di natura, o in uno stato che a questo è piú vicino che non il nostro...») fu S. Sorbière, nel 2° dei *Discours sceptiques* editi in M. DE MAROLLES, *Mémoires*, I, Paris 1656, p. 80.

[19] BOULANGER, *L'antiquité dévoilée par ses usages* cit., III, p. 370.

[20] Cosí J.-F. BUDDEUS, *Institutiones theologiæ moralis*, Lipsiæ 1727, I, 1, 13-14, p. 31. Oppure, per es., [Th. Boston,] *Human Nature in its Four-fold State*, Disc. 2, *Of the Sinfulness of Man's Natural State*, Edinburgh 1720, p. 28: «Il triste stato in cui fummo gettati dal Peccato... comunemente lo chiamiamo *stato di natura*, o stato dell'*uomo naturale*». Oppure, A. FURETIÈRE, *Dictionaire universel...*, La Haye - Rotterdam 1690, s.v.: «Nello *stato di natura* l'uomo è in stato di peccato. Non ci sono che i sacramenti e la grazia che gli facciano vincere le passioni della sua natura fragile e corrotta».

[21] Cfr. *De Officio hominis et civis*, II, 1, 4 («E in questo senso *stato di natura* s'oppone all'idea d'una vita *exculta*») e 5. Donde la distinzione nella voce «État de nature (Droit na-

successivamente una commistione dei due significati si generalizzò sempre di piú. Verso la metà del Settecento, un viaggiatore *philosophe*, La Condamine, con un asserto che fece il giro dell'Europa, presentava i nativi americani come esempio dell'uomo «privo d'educazione e di società», e per ciò «abbandonato alla semplice natura», per mostrare all'evidenza come in una tale situazione l'uomo «differisca poco dalla bestia»[22].

3. Saltando a quando sarà compiuta l'inversione di tendenza prodottasi nel corso del Settecento, si troverà enunciato che i filosofi hanno attinti i tratti dell'uomo nello stato-di-natura dallo stato fisico e morale di talune popolazioni erranti, che loro consideravano non civilizzate (*civilisées*), ma, ciò, solo «perché non lo erano alla maniera nostra»...

> No, checché se ne dica, non è là che sia da cercare e da studiare lo stato di natura puro. Nell'orda selvaggia piú errabonda, cosí come nel popolo d'Europa piú civile, l'uomo non è che quel che lo si fa essere; necessariamente allevato dai suoi simili, ne contrae i bisogni e le abitudini; le idee che ha, non sono sue proprie; ha goduto della piú bella prerogativa della sua specie, la suscettibilità a sviluppare l'intelletto in virtú dell'imitazione e dell'influenza da parte della società[23].

Cosí si aveva l'universalizzazione della nozione di cultura, come coestesa rispetto a tutta l'umanità. Ma non è solo che simile novità s'era venuta producendo ormai da alcuni decenni; in piú, non era originale neppure la proposta alternativa, di trarre il tipo dell'uomo veramente selvaggio dalle storie di chi era vissuto nei boschi, isolato fin dalla prima infanzia. Nella ricerca del *vero* uomo-di-natura – tipica del secolo –presto era andata delusa anche questa speranza, di poter sostituire, ai popoli del Nuovo Mondo, gli *enfants sauvages*, gli *homines feri* di Linneo. Per un po', però, aveva testimoniato del nuovo problema che si veniva aprendo rispetto agli Americani.

Aveva cominciato Pufendorf. Per l'ipotesi d'uno stato-di-natura *puro*, cioè di uomini assolutamente privi di arti, davvero abbandonati a se stessi, aveva citato il caso di fanciulli esposti in tene-

turel)» dell'*Encyclopédie*, dovuta al de Jaucourt: di contro a una *vie civilisée*, da una parte, e, rispettivamente, all'*État civil*.

[22] Cfr. CH.-M. DE LA CONDAMINE, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale*, Paris 1745, p. 53.

[23] Cosí J.-M.-G. ITARD, *De l'éducation d'un homme sauvage, ou Des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyron*, Paris 1801, *Avant-Propos* (pp. 125 sg. nell'ed. in appendice a L. MALSON, *Les enfants sauvages*, Paris 1964).

rissima età e sopravvissuti per qualche concorso straordinario di accidenti[24]; e i suoi commentatori s'erano affrettati a dar corpo al riferimento con gli esempi di cui si avevano notizie. Nel Settecento, la proposta s'incontrerà, per esempio, da parte di La Mettrie e di Condillac; poi, di Buffon, nell'intento di distinguere «quanto ci ha dato la natura sola da quanto ci sia venuto dall'educazione, dall'imitazione, dall'arte, dall'esempio»[25].

Contemporaneamente a Buffon, anche Montesquieu: nel medesimo luogo teorico in cui nel *Leviathan* s'incontrava il riferimento al «savage people» d'America, nell'*Esprit des lois* (1748) viene esibito – come reperto sperimentale d'uno stato di vera asocialità – il caso degli «hommes sauvages» vissuti abbandonati a se stessi nei boschi. Un caso critico, una sorta di esperimento spontaneo: «... Testimone il selvaggio che fu trovato nelle foreste attorno a Hannover, e poi visse in Inghilterra durante il regno di Giorgio I»[26], ossia il *wilder Peter* di cui avevano parlato un po' tutti, nell'epoca (Daniel Defoe vi aveva scritto sopra un libro intero, dove lo diceva «in uno stato di mera natura, in un senso letterale»[27]). E su questi esempi tornerà pure Rousseau, allorché, nel secondo *Discours*[28], procederà invece a negare che vi fosse ravvisabile l'immagine del vero uomo-di-natura. (Altrettale negazione, poi, verrà da un Blumenbach).

4. La grande offensiva che contro lo stato-di-natura si ebbe appena varcata la metà del Settecento, si trova registrata presso un pensatore italiano, d'ispirazione vichiana, ma d'orizzonte europeo: «non vi è libro o di moral filosofia o di giurisprudenza o di politica, che non tratti dell'uomo naturale e dello stato di natura»; e, senza dubbio, i filosofi che hanno dato forma a questi concetti si rifecero alla vita dei selvaggi scoperti nel Nuovo Mondo, anche se del tutto scorrettamente; senonché, «da qualche anno a questa parte par che la mania filosofica di cercar l'uomo naturale e lo stato

[24] Cfr. *JNG*, II, II, 2; e la dissertazione *De statu hominum naturali* cit., § 5, pp. 88 sg.

[25] *HN*, III, p. 492 (= *OC*, III pp. 533 sg.).

[26] *Esprit des lois*, I, 2. Il nesso tra Pufendorf e Montesquieu, a proposito della concezione dello stato-di-natura, è visto bene da S.-N.-H. LINGUET, *Théorie des lois civiles*, ora nel «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», Paris 1984, II, 2 e 3, pp. 111 sgg.

[27] *Mere Nature Delineated, or a Body without a Soul, being Observations upon the Young Forester lately Brought to Town from Germany...*, London 1726, p. 17.

[28] Nella *Note III*, in *OC*, III, pp. 196 sgg.

di natura vada a cessare»: «Il signor di Voltaire e il signor Adamo Ferguson furono i primi... e dopo di loro il giudizioso autore del libro intitolato *Princípi della legislazione...*»[29].

5. Nei *Principes de la législation universelle* di Georg Ludwig Schmid, un fisiocratico svizzero in rapporto con molti degli illuministi francesi[30] (e i *Principes* vennero anche tradotti in italiano), lo stato-di-natura è presentato come un paradosso immaginato dai filosofi, spiegabile con lo choc delle scoperte geografiche moderne[31]; «ma, oggi che sono cresciute le osservazioni su questa parte abbrutita della nostra specie, è difficile comprendere come si possa confondere lo stato di natura dell'uomo con lo stato dei selvaggi, o come quest'ultimo potrebbe fornire degli indizi sullo stato primitivo del genere umano». Non già, però, perché dietro ai selvaggi, d'America o d'altrove, si dovesse supporre uno sviluppo storico, una tradizione – secondo l'idea che s'era affacciata, per esempio, a un Fontenelle e a un Vico –, ma per tutt'altra ragione: perché i selvaggi sono da considerarsi uomini degenerati, tagliati fuori dal resto dell'umanità, come dimostrerebbero la loro crudeltà, stupidità, ecc. «Invece d'essere nello stato di pura natura, il selvaggio ne è fuori, ha abbandonato il posto assegnato all'uomo nella creazione»[32].

Gli è che questa tesi – della degenerazione, come spiegazione dello stato selvaggio – aveva ricevuto proprio allora una veste apparentemente scientifica, in senso sperimentale e demistificante, che la rendeva ben diversa rispetto alla tradizionale concezione degenerazionistica fondata sulla Bibbia. Le *odierne* osservazioni

[29] F. A. GRIMALDI, *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini*, Napoli 1779 sgg. (anast. 2000), cap. *Dell'uomo naturale e dello stato di natura*, II, pp. 21 sgg. Su quest'opera, F. VENTURI, *Illuministi italiani*, V, Milano-Napoli 1962, pp. 507 sgg., e V. FERRONE, *Il problema dei selvaggi nell'Illuminismo italiano* (1986), poi in ID., *Una scienza per l'uomo. Illuminismo e rivoluzione scientifica nell'Europa del Settecento*, Torino 2007, pp. 173 sgg.

[30] Cfr. H.-U. SEIFERT, *Ein vergessener schweizer Aufklärer: Georg Ludwig Schmid*, «Lenzburger Neujahrsblätter», 59 (1988), pp. 110 sgg. Lo studio piú recente è I. HONT, *Correcting Europe's Political Economy: The Virtuous Eclecticism of Georg Ludwig Schmid*, «History of European Ideas», 33 (2007), pp. 390 sgg. Dell'opera, ampia esposizione nel «Journal encyclopédique ou universel», Bouillon, agosto-settembre 1776.

[31] Cfr. *Principes...*, Amsterdam 1776, II, 1 (I, p. 103): «Nel momento in cui una nuova razza d'uomini, vivente nei paesi allora appena scoperti, colpiva con le sue singolarità gli spiriti di fresco usciti dalle tenebre del medio evo, è comprensibile che questi rimanessero abbagliati dall'apparenza, nei selvaggi, d'una natura piú semplice, fino a prendere il loro stato – e, in verità, salvo renderlo ancora piú semplice – per il vero stato di natura».

[32] *Ibid.*, p. 101.

sulla «parte abbrutita della nostra specie», a cui si richiamava lo Schmid, erano infatti quelle sistemate nella nota opera di Cornelis de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressantes pour servir à l'histoire de l'espèce humaine* (1768). L'opera a cui si rifarà ancora il conte de Maistre, per sostenere anche lui la degenerazione dei popoli selvaggi come specifica, supplementare rispetto a quella di tutta l'umanità in conseguenza della Caduta. Giacché è qui – nelle pagine dei piú truci dei reazionari della Restaurazione, compreso A. W. Schlegel – che troverà il suo approdo, storicamente, la tesi messa in voga, su basi naturalistiche, dal feroce illuminista de Pauw, che certo sarebbe inorridito d'una simile metamorfosi delle sue idee. E allora, contro quest'ultima versione della teoria, a replicare sarà Giacomo Leopardi, col sarcasmo del canto IV dei *Paralipomeni*.

6. Il Voltaire messo a fianco di Ferguson come dissolutore dello stato-di-natura, era il Voltaire dell'*Essai sur les mœurs*, e precisamente del cap. 7 – *Des sauvages* – dell'Introduzione, la *Philosophie de l'histoire* (1765).

Il capitolo si apre con la ripresa d'un tema proposto pochi anni innanzi da Rousseau[33]: la distruzione di quell'analogia fra i selvaggi delle terre lontane e i contadini d'Europa, che era stata fin allora quanto mai diffusa. E qui compare – come raramente, in Voltaire – anche uno spunto di idealizzazione (nella forma, di stampo inglese[34], del selvaggio nobile): i «cosiddetti» selvaggi dell'America sono paragonabili agli eroi di Plutarco, a petto degli zotici francesi o italiani, ridotti davvero a uno stato subumano dalle molteplici forme della loro oppressione[35]. Ma il resto del capitolo è tutto una discussione con Rousseau. Dei selvaggi che erano stati conosciu-

[33] Cfr. *Émile* (1762), l. II[e], in *OC*, IV, p. 360: «Ci sono due generi d'uomini i cui corpi sono in continuo esercizio: i contadini e i selvaggi. Ma...», con tutto quel che seguiva. E anche HELVÉTIUS, *De l'esprit*, I, 3, *OC*, I, p. 237: «Chi dubita che lo stato del selvaggio non sia preferibile a quello del contadino?...», anche qui con quel che segue. Un paragone alla pari, invece, ad es. presso J.-L. CASTILHON, *Essai sur les erreurs et les superstitions anciennes et modernes*, Francfort 1766, I, 5, pp. 62 sgg.

[34] Cfr. B. BISSELL, *The American Indian in English Literature of the Eighteenth Century*, New Haven - London 1925, pp. 13 sgg. Fu particolarmente contro questa forma del mito, divulgata dalla maggior parte delle relazioni inglesi – il selvaggio stoico-repubblicano, eroico nel dominio di sé, oratore eloquente – che se la prese particolarmente il DE PAUW, *Recherches philosophiques* cit., 1[a] parte (I, pp. 110 sgg.).

[35] Cfr. *La philosophie de l'histoire*, cap. 7, *Des sauvages*, in *OC*, LIX, pp. 109 sgg. (questo cap., e poi quello sull'America, furono pubblicati, senza indicazione dell'autore, anche nel «Journal encyclopédique», 15 agosto 1765, pp. 106 sgg., e 1° settembre, pp. 91 sgg.).

ti attraverso le relazioni dei viaggiatori moderni, di Uroni e Ottentotti, non si parla piú; e il tema diventa quello della socialità dell'uomo. Voltaire, sostenendone la naturalità[36], va alla ricerca del suo fondamento, e lo individua negli istinti che inducono l'uomo a vivere, sempre, in gruppi familiari, e nei due sentimenti che della società sono la base, pietà e giustizia; donde la conclusione: «dal momento che il fondamento della società esiste sempre, allora una qualche società c'è stata sempre; e noi non eravamo fatti, dunque, per vivere alla maniera degli orsi».

La negazione voltairiana dello stato-di-natura era quindi, anzitutto, negazione della figura in cui Rousseau aveva individuato il vero stato-di-natura: l'uomo primitivo, concepito come isolato. Ma questo antirousseauismo di Voltaire veniva da lontano. Il cap. 7 della *Philosophie de l'histoire* è infatti, in gran parte, una nuova stesura (non senza differenze pur esse significative) del cap. 8 – *De l'homme considéré comme un être sociable* – del *Traité de métaphysique* (1737); e quest'altro era stato, a sua volta, una ripresa da Shaftesbury e da Hutcheson, dominato com'era dal tema della benevolenza naturale; quindi, un riecheggiamento dell'offensiva inglese contro Hobbes. In Shaftesbury, Voltaire era andato a cercare la discussione sullo stato-di-natura[37], e ne aveva riprodotta l'argomentazione principale:

> Perché l'universo sia quel che è al giorno d'oggi, sarà bastato che un uomo si sia innamorato d'una donna. La cura vicendevole dell'uno per l'altro, e l'amore naturale per i loro figlioli, avranno subito messa in azione la loro laboriosità, e data origine ad un inizio di arti, per quanto ancora grossolano. Non appena di famiglie se ne saranno formate due[38], avranno avuto bisogno l'una dell'altra, e questi bisogni avranno data origine a nuove comodità[39].

Una bella robinsonata – sociologica, questa. E tale che la ricerca del fondamento originario s'appaga infine nel ricorso alla volontà di Dio[40].

Nella *Philosophie de l'histoire*, quel che Voltaire lascia cadere

[36] A questo proposito egli non manca di riferirsi (p. 122) al caso degli *homines feri*.

[37] Cfr. *The Moralists*, II, 4, in *Works*, II/1, pp. 198 sgg. Stato-di-natura può essere soltanto quello in cui «la natura raggiunga la propria perfezione e maturi pienamente», con un riferimento, per analogia, al passaggio da crisalide a farfalla.

[38] Famiglie davvero nucleari, dunque (l'unica volta, in tutti i testi considerati in questo libro).

[39] *Traité de métaphysique*, cap. 8, in *OC*, XIV, pp. 468 sg.

[40] Il tema direttivo del cap. 8, e del seguente (*De la vertu et du vice*), è dato dal suo attacco: «Il grande disegno dell'autore della natura...», ecc.

è il pregiudizio di tempi brevi, per lo sviluppo della civiltà, che trent'anni prima aveva fatto proprio[41]. Salva una qualche forma di socialità, ora Voltaire è disposto ad ammettere come «molto verosimile» che per secoli e secoli gli uomini siano vissuti in uno stato di estrema barbarie: «Tutti i popoli sono stati *selvaggi*... vale a dire che per molto tempo ci saranno state famiglie erranti nelle foreste», prive ancora di linguaggio e di qualsiasi forma di arti[42]. A partire da questo punto si ha il recupero di parecchi dei temi del secondo *Discours* di Rousseau: di tutti quelli, si può dire, che non avessero attinenza col punto della asocialità originaria. Data per risolta siffatta questione di principio, il resto poteva essere senz'altro accolto, come ipotesi empirica, relativa ormai alla storia dell'uomo e non già alla sua natura.

Ne conseguono prospettive alternative, in ordine allo stato-di-natura: mentre, identificato con una situazione di asocialità, deve venir negato, invece, interpretato come il grado zero della civiltà, viene a rappresentare la condizione dell'umanità primitiva. Condizione – ne segue ulteriormente – dalla quale non possono però non essere considerati assai distanti i selvaggi scoperti modernamente, con le loro lingue e le loro, per quanto rudimentali, tecniche. E quest'ultima conseguenza, nella *Philosophie de l'histoire* lasciata implicita, Voltaire la trasse in un testo successivo:

> Che cosa sarebbe l'uomo nello stato che vien detto di *pura natura*? Un animale molto al di sotto dei primi Irochesi che furono trovati nel Nord dell'America, perché costoro sapevano accendere il fuoco e farsi delle frecce; e c'erano voluti dei secoli, per arrivare a due arti come queste... A confronto dell'uomo nello stato di pura natura, i Lapponi, i Samoiedi, gli abitanti del Kamshatka, i Cafri, gli Ottentotti sono quel che erano una volta le corti di Ciro e di Semiramide a confronto con degli abitanti delle Cévennes[43].

È ora giunto a maturazione, nel pensiero europeo, lo spunto già presente in Mandeville e in Fontenelle (ma di mezzo c'è stato Rousseau).

7. Però, piú spesso, e piú congenialmente, Voltaire è portato a negare che i selvaggi si trovino nello stato-di-natura in base a una

[41] Cfr. *ibid.*, pp. 221 sg.: «se si considerano i suoi bisogni, le sue passioni e la sua ragione, si vede bene che l'uomo non ha potuto restare a lungo in uno stato completamente selvaggio».

[42] *La philosophie de l'histoire*, cap. 7, in *OC*, LIX, p. 113.

[43] Art. «Homme» – sezz. *De l'homme dans l'état de pure nature*, e *Que toutes les races d'hommes ont toujours vécu en société* – in *OC*, XLII A.

nozione addirittura opposta, di *natura*: non già tanto per la loro lontananza dallo stadio originario dell'umanità, bensí piuttosto per la loro lontananza dallo stadio compiuto della civiltà, e cioè dall'Europa settecentesca.

È l'urone dell'*Ingénu* (1767), non appena «cambiato da bruto in uomo», a fare la scoperta che lo «stato naturale» dell'uomo è da collocarsi, non già nel Nuovo Mondo, bensí nel Vecchio; giacché «la specie di questo appare superiore a quelle dell'altro», ché da molti secoli, essa «ha incrementato il proprio essere [*l'espèce... a augmenté son être*] con le arti e le conoscenze»[44].

La civiltà assume cosí un valore ontologico, presentata com'è quale incremento dell'«essere» proprio dell'umanità. A far risaltare il carattere provocatorio di questa asserzione, è che la nozione moderna di stato-di-natura era sorta dall'abbandono, precisamente, dell'equazione natura-perfezione; come aveva reso esplicito, se ce ne fosse stato bisogno, il solito Pufendorf:

> Con *stato naturale dell'uomo* qui s'intende, non già la condizione a cui la natura tenda come la piú perfetta e maggiormente adatta all'uomo, bensí la condizione in cui si concepiscano gli uomini come sarebbero costituiti proprio nella loro novità, cioè facendo astrazione dalle invenzioni e dalle istituzioni a cui siano poi pervenuti, oppure, se si vuole, a loro suggerite da Dio, con le quali la vita dei mortali ha assunto come un'altra faccia[45].

D'altra parte, le critiche alla nozione di stato-di-natura erano sempre venute, fin allora, da parte dei cristiani, e ruotavano attorno allo scandalo di trovare definito come *naturale* all'uomo uno stato diverso da quello che risultava dalla Bibbia. Orbene, ciò che Voltaire non restaura è, ovviamente, l'associazione tradizionale perfezione-origine. E di qui – dall'accoppiamento, cioè, della tesi d'un inizio ferino dell'umanità con un'ontologia della civiltà – l'aspetto moderno della teoria che propone: una formulazione, fra le altre, di quel complesso ideologico che va sotto il nome di idea di progresso. Quanto ai presupposti di carattere filosofico, aiuta un'argomentazione nel VII dei *Dialogues entre A, B, C* (1768); dove Voltaire torna a domandarsi in che senso sarebbe da dire *homme naturel* l'europeo del XVIII secolo, anziché il brasiliano nudo:

> Il brasiliano è un animale che non ha ancora raggiunto il compimento della sua specie. È come un uccello che non metta le piume se non molto tardi, un bruco racchiuso nel suo bozzolo, che non diverrà farfalla se non fra qualche

[44] *L'ingénu*, cap. 11, in *OC*, LXIII/C, p. 263.
[45] *JNG*, II, II, 1; e anche la dissertazione *De statu hominum naturali* cit.

> secolo. Potrebbe anche darsi che un giorno avrà dei suoi Newton e Locke; ed allora avrebbe raggiunta tutta l'estensione del corso [*carrière*] dell'umanità, nell'ipotesi – beninteso – che gli organi fisici del brasiliano siano forti ed agili quanto necessario per arrivare ad un tale termine, ché tutto dipende dagli organi[46].

Prescindendo, come per una volta propone Voltaire stesso, da quella che in realtà era la sua ferma convinzione, dell'inferiorità degli indigeni americani, al pari che dei negri, quanto a capacità intellettuali, il modo qui presentato, di guardare ai selvaggi e di confrontarli con i civilizzati, era senz'altro già ben diffuso, nel Settecento. Il vantaggio era di un'alternativa su due fronti: tanto rispetto al primitivismo, o al mito dei selvaggi, quanto rispetto alla tesi d'una loro degenerazione[47]. Contro il primitivismo, per esempio lo Chastellux: «lo stato primitivo, io non lo chiamerei *stato di natura*, perché sono persuaso che è nella natura dell'uomo di perfezionare le proprie facoltà, cosí come è nella natura d'un bambino di diventare adulto»[48]; e contro le *Recherches philosophiques sur les Américains*, per esempio il d'Holbach: «l'errore radicale che vi regna, è di trattare come degenerazione quel che nella vita è solo difetto di sviluppo»[49].

Un tale vantaggio assicurerà presenza duratura a simile posizione, fino a tutto il XIX secolo. Ma, nella specifica formulazione di Voltaire, si ha a che fare anche con categorie che avranno poi una loro storia in tutt'altri contesti filosofici. Intanto, l'idea stessa di specie umana, come tale che avrebbe un suo *complément*. Esplicitando, non già una nozione nominalistica, classificatoria, bensí una realtà irriducibile agli individui che la costituiscono (esattamente il contrario di quel che aveva sostenuto Rousseau[50]), perché carat-

[46] *OC*, LXV A, pp. 456 sg.

[47] Per i due contrastanti giudizi di Voltaire sul de Pauw americanista, cfr. *Correspondance* D Best., 16748 e 19110. Ma sembra verosimile che egli intendesse rispondere anche al de Pauw, appena questi aveva pubblicato la sua opera, già nel 7° degli *Entretiens entre A, B, C.*

[48] F.-J. DE CHASTELLUX, *De la félicité publique, ou Considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire* (1772), a cura di R. Basoni, Paris 1989, Appendice (*Vues ultérieures...*), p. 476.

[49] Al Galiani, 1° dicembre 1771, in P. H. THIRY D'HOLBACH, *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, a cura di H. Sauter e F. Loos, Stuttgart 1986, p. 72 (ma in questa raccolta manca la lettera del 15 giugno 1767 al Ferguson, di vivo apprezzamento per *An Essay on the History of Civil Society*, che ora si trova in A. FERGUSON, *Correspondence*, a cura di V. Merolle, London 1995, I, pp. 77 sg.).

[50] «Di sicuro, il termine *genere umano* non presenta allo spirito che un'idea puramente collettiva»; dove era preso di mira il filone pufendorfiano-lockiano del giusnaturalismo moderno, con una sorta di riduzione al limite, per criticarla, dell'idea della naturale socia-

terizzata da una parabola evolutiva con tempi propri, che si misurano secondo l'ordine di grandezza dei secoli, con gradi intermedi e una *acmé*, rappresentata – ormai che vi si è pervenuti, lo si può asserire – dallo stato di civiltà raggiunto dagli Europei. Poi, la metafora naturalistica infanzia-maturità, per quanto elegantemente introdotta come ovvia, ha un contenuto concettuale non neutro. Si tratta dello schema potenza-atto, ossia della classica estrapolazione del modello dello sviluppo biologico, ora esteso ulteriormente – e questa è la novità – anche all'evoluzione dell'umanità. In tal modo si apre la possibilità di pensare un movimento non solo unitario, e orientato a un suo fine – indicato suggestivamente attraverso i nomi-simbolo Newton e Locke – ma anche spontaneo («dans quelques siècles…», «un jour…»), e per ciò qualificabile come *naturale*.

La discussione sull'espressione stato-di-natura non era mai stata una questione di parole. Aveva osservato, una volta, Leibniz: «Secondo Aristotele, si chiama *naturale* ciò che sia piú confacente alla perfezione della natura d'una cosa; mentre Hobbes chiama stato *naturale* quello che di arte ne abbia di meno, senza riflettere che, nella sua perfezione, la natura umana la porta con sé, l'arte»[51]. Nel testo citato, anche Voltaire sceglie, contro la natura di Hobbes, la natura-fine della tradizione; e pensa l'«arte» come intrinseca al processo di realizzazione del fine, rifiutando quella tensione, dell'arte umana rispetto alla natura, che era stata invece teorizzata da Hobbes e da Rousseau, rispettivamente nelle forme antagonistiche della correzione e della corruzione. Il contrasto con la de-assiologizzazione della natura compiuta da Hobbes, e da Spinoza, è polare. Ma il tratto a suo modo piú moderno, se si vuole, è che – mentre la natura umana di cui parlava Leibniz era l'essenza specifica di ciascuno dei singoli individui umani, per cui il soggetto del movimento verso la perfezione era plurimo, numericamente indefinito, e il contenuto della perfezione atteneva alla persona individuale – invece il soggetto del movimento finalistico a cui pensa Voltaire è unitario: la specie, appunto. Il movimento è del tutto trasversale rispetto agli infiniti sviluppi dei singoli individui; e il suo termine finale non è piú la personalità del singolo, bensí uno stato storico, come quello raggiunto in Europa con la scienza e la filosofia moderne.

lità dell'umanità: si avrebbe «un ente morale con delle qualità proprie e distinte da quelle degli enti particolari che lo costituiscono» (*OC*, III, p. 283 – nel caso, contro Diderot).

[51] *Essais de théodicée*… (1710), § 220.

8. In ben altro senso, Ferguson rappresenta la conclusione del ciclo teorico che s'era aperto nel Cinquecento, relativamente ai selvaggi: nel senso, questa volta, della dissoluzione del quadro concettuale stesso. Ma il luogo teorico è sempre il medesimo: la discussione *Of the Question Relating to the State of Nature*. Cosí si apre l'*Essay on the History of Civil Society* (1767); e non è un prologo, ma la fondazione del progetto d'una scienza sperimentale dell'uomo; quello ch'era stato recentemente di Hume e di Helvétius, ma ora formulato nei termini non piú di analisi psicologica, bensí d'una storia sociologica della natura umana.

L'appello ai fatti, contro i sistemi, nell'impossibilità di ricorrere a esperimenti, implica l'abbandono d'ogni forma di problema delle origini, anche della questione stessa d'una genesi empirica. Un principio rigoroso di datità; per cui il maggiore antagonista diventa Rousseau. Contro Rousseau, però Ferguson non si richiama a Voltaire, bensí a tutt'altro pensatore, del quale, anzi, Voltaire non comprese mai la grandezza: «L'uomo è nato in società – dice Montesquieu[52] – ed in essa rimane»[53]. D'altra parte, se l'umanità vive ovunque in gruppi e comunità, tuttavia sono fenomeni altrettanto universali il conflitto e la guerra[54]. Un'alternativa, tanto alla teoria dell'insocievolezza naturale quanto alla teoria della benevolenza, in funzione d'una prospettiva di rilevazione sociologica. Il rifiuto della tesi dell'isolamento primitivo si congiungeva a un tema che proprio Rousseau aveva formulato, contro la tradizione pufendorfiana del giusnaturalismo e insieme contro la tradizione shaftesburyana della moderna filosofia morale: la critica dell'idea d'una società generale del genere umano e d'una socievolezza naturale[55]. Dice Ferguson: ormai, dopo le scoperte geografiche moderne, conosciamo tutte le piú diverse condizioni d'ambiente fisico in cui gli uomini si trovino a vivere, ma, in tutte quante queste diverse situazioni, sono stati trovati sempre divisi in comunità, e

[52] Nella 94ª delle *Lettres persanes*.

[53] *Civ. Soc.*, p. 16.

[54] *Ibid.*, pp. 20 sg.

[55] Quanto al rifiuto della *sociabilité* nel secondo *Discours* (pp. 126 e 151), si deve pensare non solo al Pufendorf, ma anche che con «système de la sociabilité» era stato reso il «social system» di Mandeville, nella traduzione francese, *La fable des abeilles...*, Londres 1740, III, p. 5 e *passim* (= *The Fable of the Bees* cit., II, p. 31). E il sistema contro cui s'era rivolto Mandeville era quella filosofia antihobbesiana di Shaftesbury che sappiamo accettata, invece, da Voltaire.

anzi ostentanti la loro distinzione, ché ogni comunità si definisce rispetto alle altre: *noi*, e *loro*, gli stranieri[56]. E, quanto alla nozione di natura umana: «Di solito si parla di *arte* come distinta dalla natura, e invece all'uomo è naturale l'arte stessa», nel senso generale dell'artificiale, di quanto venga fatto dall'uomo medesimo. La capacità d'invenzione propria dell'animale uomo, lo definisce specificamente, come sua possibilità e in pari tempo come sua necessità, sia che si trovi in città popolose sia che in foreste[57], nelle piú diverse situazioni d'ambiente naturale, cioè, e d'organizzazione sociale.

Non già una dissoluzione speculativa d'un concetto ristretto di *natura*, come opposto dell'*arte*, in un concetto vastissimo, e per ciò inservibile, d'una totalità monistica, bensí la scoperta della non isolabilità d'una pura natura, nel caso dell'uomo. Con la relativa controprova: l'*homo ferus*, lungi dall'essere il vero *natural man*, non è neppure un animale, è un mostro[58] – ed è, questa di Ferguson, la migliore analisi, nel Settecento, delle implicazioni generali ricavabili dal caso degli uomini trovati nei boschi. Siamo alla morte vera, questa volta, dell'uomo-di-natura:

> Se ci si chieda dove sia da trovare lo stato di natura, si può rispondere che è *qui*: qui, ovunque ci si trovi, e non fa differenza se si pensi di star parlando in Gran Bretagna oppure al Capo di Buona Speranza o nello Stretto di Magellano. Quando quest'essere attivo che è l'uomo sia impegnato ad esercitare i suoi talenti e ad agire sugli oggetti attorno a lui, tutte le situazioni sono ugualmente naturali... Se poi la natura la si opponga all'arte, allora in quale situazione della razza umana non si trovano tracce di arte? Nella condizione del selvaggio, altrettanto che in quella del civilizzato, vi sono molte prove dell'inventiva umana... Se è innaturale un palazzo, non lo è di meno una capanna[59].

E altrettanto è da dire per la mentalità dei selvaggi: le loro terribili superstizioni scaturiscono certo da un elemento naturale e universale della psiche umana[60]; la fiducia negli effetti delle pratiche superstiziose non è peculiare ad alcuna singola epoca o nazione. Ma cosí la rottura era con l'idea d'uno sguardo vergine sul mondo, da

[56] *Civ. Soc.*, p. 21.

[57] *Ibid.*, p. 6.

[58] Cfr. *Civ. Soc.*, pp. 3 sg.: «Un uomo selvaggio, sorpreso nei boschi dove abbia sempre vissuto isolato dalla sua specie, è un caso eccezionale, non un esempio di valore generale...», ecc.

[59] *Ibid.*, pp. 6 e 8.

[60] «... assurdità, derivanti da un'origine comune, un confuso timore di agenti invisibili, supposti guidare tutti gli eventi incerti ai quali non può estendersi la previsione umana», e cosí via (*ibid.*, p. 90).

parte di quelli che erano detti uomini-di-natura, in quanto pretesi liberi dai pregiudizi – o dalle verità, a seconda che si giudicasse – che agli altri uomini deriverebbero dalla tradizione. L'aveva ripetuto in ultimo anche Voltaire (in una formulazione certo polemica, ma che riecheggiava un'opinione corrente), parlando dell'«éducation sauvage» del suo urone:

> Non avendo appreso niente nell'infanzia, non aveva appreso neanche dei pregiudizi. Non essendo stato piegato dall'errore, il suo intelletto era rimasto nella sua dirittura. Egli vedeva le cose come sono; mentre le idee che a noi ne danno nell'infanzia ce le fanno vedere come non sono per tutto il resto della vita[61].

Quella di Ferguson non era neppure una risposta ideologica, in senso conservatore, alle critiche della civiltà europea che modernamente s'erano manifestate attraverso l'opposizione fra il naturale e l'artificiale (in questo senso sarà invece da leggere, per esempio, la dichiarazione di un Burke: «l'arte è la natura dell'uomo»[62]); ché nell'*Essay* ritornano molti tratti di quelle critiche, solo che sganciati dall'appello a una pretesa pura natura, come esibita dai selvaggi.

La concezione che propone, Ferguson la propone in un linguaggio tradizionale. Egli continua infatti a usare il termine classico *arte*; però, per il rapporto che ne presenta con la natura dell'uomo, si ha qui l'antenato del concetto moderno di cultura. Si tratta infatti d'una nozione globale – comprendente artefatti, forme sociali, fenomeni ideologici, e cosí via – e insieme, ora, di estensione universale: dalla civilissima Inghilterra alla terra dei Patagoni. Al pari che, cent'anni dopo, con Tylor, l'evoluzionismo di Ferguson, la sua messa in linea dei vari stadi dell'umanità, poggia sul presupposto dell'omogeneità psichica del genere umano.

9. Quest'operazione compiuta da Ferguson non è priva di precedenti; e risalgono al primo Settecento: basti fare i nomi di Vico e di Lafitau. Un autore, quest'ultimo, che a Ferguson è significativamente ben presente, e all'indirizzo del quale non indulge a ironie di sorta (al contrario di Voltaire, che si limitò a irriderne i presupposti teologici). Sull'onda della battaglia antilibertina, Lafitau aveva scoperto gli elementi della cultura dei selvaggi, indivi-

[61] *L'ingénu*, § 14, in *OC*, LXIII/C, p. 287.

[62] Cfr. E. BURKE, *Appeal...*(1791), in *Works*, London 1887, IV, p. 176. Per il contesto ideologico, H. V. S. OGDEN, *The State of Nature and the Decline of Lockian Political Theory in England, 1760-1800*, «The American Historical Review», 46 (1941), pp. 21 sgg.

duando tutta una serie di universali culturali (come si direbbe oggi); ora, con Ferguson, si ha un'alternativa filosofica, dal momento che egli addiviene a un confronto esplicito, al livello categoriale, con la tradizione dominante.

Poiché la nozione di «civiltà» ha in Ferguson un'accezione assiologica, riservata alla *polished society* in contrasto con una *rude society*, non ad essa poteva essere affidata la tesi; della quale non si accorgerà mai, quindi, chi pretenda di indagare la storia del pensiero attraverso la fallace via traversa della storia semantica. Ma, che il termine neutro, assiologicamente impregiudicato, al quale Ferguson ricorre, sia proprio *arte*, in coppia con *natura*, viene a mantenere un'omogeneità anche lessicale con la tradizione moderna sui selvaggi con la quale egli procede a rompere.

Quella terminologia – di tradizione, originariamente, aristotelica – era stata imposta da Montaigne, allorché aveva formulato il programma di distinguere quanto naturale da quanto artificiale, nel comportamento umano, e come criterio aveva indicato il confronto con gli uomini nudi d'Oltreoceano.

> Sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici [*sauvages*] i frutti che la natura produca da sé secondo il suo corso ordinario... E non c'è ragione che l'arte guadagni il punto d'onore sulla nostra grande e potente madre natura[63].

Queste righe seguivano, senza stacco, la presa di posizione contro la nozione di barbarie («ognuno chiama barbarie quanto non sia nei suoi usi»)[64]. Nella formulazione stessa del mito del selvaggio, la denuncia esplicita dell'etnocentrismo si saldava cosí a un'altra forma, certo inconscia, ma pur sempre d'etnocentrismo: non già diversità di civiltà – quale Montaigne era ben pronto a riconoscere fra gli Europei, da un lato, e, dall'altro, i Cinesi o gli Indiani d'Oriente – ma, nel caso estremo degli Americani, la pura natura. Basterà capovolgere l'atteggiamento assiologico, e si avrà Hobbes, ossia un etnocentrismo patente, ma sulla medesima base filosofica e con l'uso dello stesso linguaggio categoriale: viventi nella «condizione naturale» dell'umanità, i selvaggi, perché senza scienze e senza arti meccaniche, ma, questo, perché senza il «grande artifi-

[63] *Essais*, I, 30, *Des cannibales*, p. 211.

[64] Cosí, per es., anche nel luogo già citato di Dryden, dopo la qualifica del termine «selvaggio» come inventato da noi per chi viva in modo diverso dal nostro: «tutti i loro usi [*customes*] hanno origine dalla Natura, mentre noi, con l'Arte, gli facciamo dimenticare ciò che a loro ha insegnato la Natura».

cio» che è lo Stato politico. E la serie dei *non*, nella connotazione hobbesiana dei selvaggi, ha il riscontro in quella ch'era stata l'analoga serie di Montaigne.

A sua volta, dietro alle iterazioni negative di Montaigne non stava che l'opinione comune cinquecentesca; come presente, per esempio, nelle cosmografie d'allora. È un ritmo monotono. Quel che fece Montaigne fu di raccogliere quest'atteggiamento – e la figura teorica che stava al fondo, come residuo, della serie di negazioni: il *vivunt secundum naturam* già dei primissimi resoconti – ma, nello stesso tempo, capovolgendo il giudizio di valore corrente, con un paradosso destinato a grande fortuna, addirittura anche fra taluni viaggiatori[65].

La risposta seria fu quella di Shakespeare, che, per replicare all'asserto che «un artificio... usurpa il potere creativo della grande Natura», fece l'esempio di marchingegni botanici del genere degli innesti: «... Ma son forniti dalla natura stessa anche i mezzi per migliorarla... È natura anche quell'arte che la corregge, o addirittura la cambia»[66]. Di contro, non mancarono però i meri rovesciamenti; fino a quello, pedissequo alla lettera, del de Pauw:

> L'inclinazione che gli Americani hanno sempre avuta, ed hanno ancora, per la vita selvaggia, prova che hanno in odio le leggi della società e gli intralci dell'educazione... e senza questa coltivazione [*culture*] l'uomo non è nulla. L'albero che venga potato, che venga innestato, che venga assoggettato, dà dei frutti deliziosi; laddove una pianta selvatica non vegeta che per se stessa, e quel che produca, quando pur si dia che produca qualcosa, o è inutile o è nocivo[67].

Per avere il senso dell'impresa di Ferguson, occorre vederla sullo sfondo della tradizione a cui Montaigne aveva dato l'avvio, e sullo sfondo, altrettanto, di questo tipo di ribaltamenti meramente ideologici, che, fondati su una preventiva opzione assiologica, rimanevano all'interno del quadro concettuale dell'uomo-di-natura, privi di fecondità ermeneutica. E nel confronto, anche, con il diverso ribaltamento proposto da Voltaire: *L'ingénu*, con la scoperta che lo stato naturale dell'uomo è nel Vecchio Mondo, è dello stes-

[65] Esemplarmente, DU TERTRE, *Histoire générale des Antilles* cit., cap. *Des sauvages en général*, II, pp. 356 sg.

[66] *Racconto d'inverno*, IV, 3.

[67] DE PAUW, *Recherches philosophiques* cit., V, 1 (II, p. 161). A una declamatoria restaurazione del mito nei termini di Montaigne, si limitò a sua volta A.-J. PERNETY, *Dissertation sur l'Amérique et les Américains, contre les "Recherches philosophiques" de M.r de P.*, Berlin 1770; dove l'unico punto efficace è, § 3, la denuncia dell'eurocentrismo del de Pauw. Su de Pauw e Pernety, «Journal encyclopédique», t. 3 (1770), pp. 382 sgg., e t. 8, pp. 40 sgg.

so anno dell'*Essay* di Ferguson. La risposta di quest'ultimo – lo stato naturale è altrettanto nello Stretto di Magellano che in Inghilterra – implicava, fra l'altro, la de-assiologizzazione della nozione di natura, l'abbandono dell'equazione natura-perfezione, sí che l'evoluzionismo di Ferguson non ha un presupposto teleologistico.

Il progresso dell'umanità è il tema stesso dell'*Essay*; ma in quanto registrazione sociologica di stadi diversi della vita dell'umanità, senza pregiudizio per una loro valutazione comparativa. Per un verso, si ha infatti l'atteggiamento critico di Ferguson nei confronti della propria epoca, e proprio su quel tema di fondo rispetto al quale Voltaire, per esempio, s'era sempre espresso in termini apologetici: lo sviluppo dello spirito mercantile. In questo senso, nell'*Essay* si constata il recupero d'alcuni elementi dell'assiologia rousseauiana (quanto a miti, semmai un po' quello delle repubbliche antiche)[68]. Correlativamente, a proposito del confronto con i popoli selvaggi, si ha la ripresa della denuncia dell'etnocentrismo («Presumiamo d'essere noi stessi il modello delle buone maniere e della civiltà [*politeness and civilization*]») e l'esplicita indicazione della sua conseguenza tipica: la tendenza a «figurarsi che una semplice negazione di tutte le nostre virtú sia una descrizione sufficiente dell'uomo nel suo stato primitivo»[69]. Se la rottura di Ferguson col mito è scontata, il suo appello ai fatti implica però anche la proposta d'un recupero del contenuto di verità che, data l'imponenza del fenomeno – egli argomenta –, andrà pur riconosciuto al fondo delle mitizzazioni, se dei selvaggi si vuol parlare, nel bene e nel male, in base alle informazioni etnografiche che se ne hanno, piuttosto che immaginarli in base ai complessi emotivi dei civilizzati rispetto alla propria civiltà.

10. Presumibilmente ispirato anche da Ferguson[70], l'attacco che nel 1775 lanciò alla nozione di stato-di-natura un giovane tedesco, destinato a un futuro d'orientalista, come Heinrich Friedrich Diez[71]. A differenza da tutti gli altri, però, egli era, allora, un relativista radicale, scettico a proposito d'ogni valore; e inoltre avverso all'evoluzionismo, negando che la civilizzazione [oltre che

[68] Cfr. P. FRANCE, *Primitivism and Enlightenment: Rousseau and the Scots*, «Yearbook of English Studies», 15 (1985), pp. 64 sgg.

[69] *Civ. Soc.*, p. 75.

[70] L'*Essay* era stato tradotto in tedesco neanche un anno dopo ch'era uscito.

[71] *Der Stand der Natur*, ora in *Frühe Schriften (1771-1782)*, a cura di M. Voigts, Würzburg 2010, pp. 115-44.

Gesittung, anche *Politur*] sia, né mai sia stata, un processo spontaneo, non provocato dall'esterno. Semmai, soggiungeva, l'esperienza che da due secoli si andava facendo Oltreoceano – dove, nonostante tutto il daffare che gli Europei s'erano dato con i nativi, di ben poco questi ultimi erano cambiati, nella sostanza erano rimasti com'erano prima – veniva a mostrare quanto impervia fosse la stessa civilizzazione dall'esterno.

Di valori morali, la natura non sa proprio alcunché, e a *crearli* [*schaffen*] sono gli uomini, diversamente da paese a paese. Di convinzioni e certezze, ognuno ha le sue, e non solo le preferirà, ma le crederà le sole giuste, o «naturali», stante che è cosí che ognuno chiama quanto preferisca. Basti immaginare un dialogo-confronto fra un europeo medio e un irochese appena un po' avveduto, su pregi e difetti dei loro rispettivi modi di vivere. È per questo che un preteso diritto-di-natura è una chimera, ogni volta risorgente, dall'antichità in poi, ma ogni volta destinata a naufragare. Dove mai si potrebbero andare a cercare dei principî universali e veri – come s'esprimono tutti, irresponsabilmente da un punto di vista intellettuale – del diritto e della morale? Quante le società, altrettante sono le cosiddette leggi-di-natura. D'altronde, non c'è neanche da cercare troppo lontano, né da limitarsi ai criteri di comportamento: anche fra di noi ci sono pur degli atei, ad esempio, e non c'è consenso persino fra i moderni cultori della fisica.

Quanto infine allo stato-di-natura, sosteneva Diez che nei cent'anni in cui se n'era parlato, a destra e a manca, era stato modulato, da tutti, a proprio piacimento, quindi ogni volta arbitrariamente, salvo che, da tutti, con la medesima operazione, d'un rovesciamento, ma a partire dalle società in cui vivevano, per quegli aspetti che piú colpivano le diverse sensibilità – come mostrava anche solo la polarizzazione, al riguardo, fra Hobbes e Rousseau. Ora, in tutti i tempi sono stati contemporaneamente diffusi, sulla terra, popoli d'entrambi i generi: tanto civili [*gesittete*] quanto selvaggi, beninteso mantenendo solo per comodità espressiva una simile terminologia (se poi si volesse scendere a confronti tra modi di vita complessivi, si potrebbe anche essere tentati di riconoscere superiorità ai cosiddetti selvaggi). E dov'è allora la natura? Noi dobbiamo o eliminare interamente questa parola dalle nostre considerazioni, e riporla fra quelle vuote, oppure chiamare *natura* tutto quanto esista al mondo, come è, come era e come sarà. Non potremo dire che la natura sia qua, oppure là; bensí dovremmo dire che si trova dappertutto, solo che in forme diverse.

Nelle diverse regioni del globo abitano uomini che non s'accordano gli uni con gli altri in costumi, disposizioni, pensieri, abiti, usi, arti, occupazioni e conoscenze. Ma non sono somiglianti fra loro, tanto che tutti quanti si chiamano *uomini*? Sí; ma, se è a questo che si voglia dare il nome di *natura*, allora è natura anche tutto il loro fare e il loro pensare, e questi si producono nelle piú molteplici varianti. Si vuol dire che l'abitudine è una seconda natura? Ma allora si dovrebbe parlare d'altrettante nature quante sono le nazioni. Potremo quindi guardare dove si voglia, e troveremo che lo stato-di-natura è o dappertutto oppure da nessuna parte.

11. I testi di cui s'è discorso si collocano in un breve giro di tempo, tra gli anni Sessanta del XVIII secolo e i Settanta. E sono tutti, variamente, anche risposte a uno stesso interlocutore, anzi avversario: il Rousseau del secondo dei *Discorsi*, quello sulla disuguaglianza, del 1755. Eppure, proprio a questo testo è da riportare la dissociazione di selvaggi e uomini-di-natura, ovvero (data l'identità rousseauiana natura-origine) di selvaggi e uomini primitivi. Essa risulta solo ovvia, una volta constatata la crudeltà sanguinaria dei popoli selvaggi modernamente scoperti, documentata com'era, si può dire, da tutte quante le relazioni. A questo punto, non appena compiuta la constatazione, Rousseau asserisce:

> ... È per non aver sufficientemente distinte le idee, e per non aver notato quanto tali popoli [selvaggi] fossero già lontani dallo stato di natura primitivo, che molti hanno frettolosamente concluso che l'uomo è crudele per natura e che, perché venga ingentilito, c'è bisogno d'un potere pubblico [*police*], mentre niente è tanto dolce quanto lo è l'uomo nel suo stato primitivo, allorché, posto dalla natura a distanze uguali dalla stupidità dei bruti e dal patrimonio di conoscenze, funesto, dell'uomo civile [*civil*], è trattenuto dalla pietà naturale dal fare del male a chicchessia[72].

Rousseau appartiene dunque, e in posizione di pioniere, a quella problematica che abbiamo vista sinora presso i suoi avversari prossimi; anche se la dissociazione da lui compiuta venne riconosciuta solo raramente dai contemporanei, abbagliati dal paradossale mantenimento del mito dei selvaggi – opportunamente riformulato, come vedremo – accanto a tale dissociazione, e dal mantenimento della nozione dell'uomo-di-natura nella figura del primitivo, con tutte le implicazioni, teologiche e assiologiche, della *natura* rousseauiana. Implicazioni raccolte, nel testo citato, attorno all'immagine

[72] *OC*, III, p. 170.

della «dolcezza», ed espresse con una formula che stranamente, all'apparenza, dà un suono contrario a quello che s'attenderebbe. Una posizione estremistica, il richiamo al vero primitivo, con tutto il peso critico che gli viene assegnato, tuttavia presentata nei termini d'un equilibrio statico fra due estremi: «placé par la nature à des distances égales...»

Il primitivo rousseauiano, del tutto asociale, veniva pur ad avere dei tratti in comune con quell'immagine dei selvaggi americani che aveva corso l'Europa per due secoli: le formule sbrigative che nei Dizionari riassumevano quest'immagine complessiva – «senza società», «come delle bestie» – ricevevano ora una nuova freschezza, nel quadro d'una descrizione rivendicata tuttavia come congetturale, e anche nuovo rigore concettuale (basti il tema della mancanza di linguaggio articolato nell'uomo primitivo)[73]. Ma è esattamente questa trasposizione a rendere evidente ancor piú la rottura ora compiuta da Rousseau; per il quale i «peuples sauvages» costituiscono invece vere e proprie società – lo stadio della «société naissante» o della «société commencée», nella prospettiva evoluzionistica del secondo *Discours* – con tutto quel che ne consegue.

All'inizio del *Discours*[74], presentandone il tema direttivo, Rousseau aveva preso di mira tutto il giusnaturalismo moderno, pur in continuità problematica: «I filosofi che hanno esaminato i fondamenti della società, hanno sentito tutti la necessità di risalire fino allo stato di natura, ma nessuno di loro c'è riuscito»; e aveva riassunto la sua critica, con implicita proposta alternativa, nella formula: «Parlavano dell'uomo selvaggio [s'intenda: il primitivo] e dipingevano l'uomo civilizzato [*civil*]». Ma nel corso della prima parte del *Discours* era ben risultato come il punto ravvicinato della discussione fosse Hobbes: «Soprattutto non si pervenga a concludere, con Hobbes, che...», ecc.[75]; ossia, paradossalmente, il pensatore presentato, nello stesso contesto, come il meno lontano dalle esigenze sue stesse, di Rousseau. Infatti, Hobbes non è certo come coloro (leggi Grozio e Pufendorf) i quali «non hanno esitato a supporre la presenza della nozione del giusto e dell'ingiusto nell'uomo in questo stato di natura», né come chi (leggi Locke) ha asserito un preteso «diritto naturale d'ognuno a conservare quanto

[73] Nella debordante letteratura, cfr., ad es., M. F. PLATTNER, *Rousseau's State of Nature. An Interpretation of the "Discourse on Inequality"*, DeKalb Ill. 1979.

[74] *OC*, III, p. 132.

[75] *Ibid.*, p. 153.

gli appartenga», né come quelli che, «dando da subito al piú forte l'autorità sul piú debole, hanno fatto nascere immediatamente il governo, senza pensare al tempo che dovette passare prima che...», ecc. Invece, Hobbes «ha visto benissimo il difetto di tutte le definizioni moderne del diritto naturale; ma...» Ma anche Hobbes ha pur compiuto, in fine, l'errore di prospettiva tipico degli altri: al pari di costoro, trasferendo anch'egli, al preteso stato-di-natura, «idee prese nella società», col parlare in continuazione di bisogni, desideri, avidità, orgoglio[76], e anche – si può ormai aggiungere – esemplando il suo stato-di-natura sui selvaggi americani, cosí non rendendosi conto di «quanto questi popoli fossero già lontani dallo stato di natura primitivo». La stretta finale ha luogo precisamente su questo punto specifico di confronto.

Per Rousseau, i selvaggi d'America non sono certo retti da ordinamenti politici, da leggi, perché – egli precisa[77] – la loro coesione è assicurata invece dall'omogeneità di *mœurs* e *caractères*. E tuttavia anche cosí si ha ben una forma di società. Ogni raggruppamento dei selvaggi costituisce «una nazione particolare», con tutto ciò che secondo Rousseau ne deriva: non ancora, certamente, avidità e oppressione, ma sí desideri e orgoglio – come egli è venuto deducendo, con ricchezza d'analisi psicologica, nelle pagine che precedono immediatamente l'intervento diretto, nel testo, dei «peuples sauvages».

12. All'interno d'una storia dell'umanità data per congetturale, l'uomo primitivo, privo di linguaggio, assolutamente inassimilabile al selvaggio d'America, non è solo un'estrema versione d'un mito primitivistico; anche se largamente legata alla tradizione risulta poi l'immagine che Rousseau ne elabora, per quel che attiene alla sua dolcezza, ecc., e anche se, di fatto, rappresentò un punto morto, questa tesi dell'insocievolezza primitiva. Ma ad essa Rousseau fu indotto dall'esigenza di rendere plausibile la negazione dell'identità fra popoli selvaggi e uomini-di-natura. E, come qui si abbia uno dei punti nodali, nella formazione del secondo *Discours*, è mostrato da uno sguardo allo sviluppo precedente del suo pensiero.

Anche nel primo *Discours*, i selvaggi americani erano presenti: come termine estremo di riferimento ideale, vera età dell'oro; ma

[76] *Ibid.*, p. 132.
[77] *Ibid.*, p. 169.

non direttamente, bensí attraverso la ripresa di Montaigne[78]. E il solito saggio *Des cannibales* sta senz'altro dietro anche alla presa di posizione, nel caso rivolta contro Mandeville, nella premessa al *Narcisse* (1752):

> Presso i selvaggi, non ha quasi alcun senso il termine *proprietà*, mentre a questa vanno addebitati tanti crimini fra la nostra buona gente; non sono divisi da alcuna divergenza d'interesse; niente li induce ad ingannarsi reciprocamente. Uomo dabbene è chi non abbia bisogno d'ingannare nessuno, e tale è il selvaggio[79].

Era insieme a questa immagine che Montaigne aveva imposta l'idea dei selvaggi americani come uomini primitivi. La loro nudità fisica, l'aveva caricata d'un significato pregnante. «Il modo d'andarsene nudi... è quello originario fra gli uomini»[80]: era il suggerimento d'un criterio ermeneutico suscettibile di generalizzazione a tutta la vita dei popoli recentemente scoperti. E Hobbes, fra i tanti, aveva recepito in pieno queste idee. Ebbene, fu proprio l'impatto con Hobbes, fra il primo e il secondo *Discours*, la decisione d'affrontare la questione posta dai «filosofi che hanno esaminati i fondamenti della società», a indurre Rousseau alla dissociazione fra selvaggi e primitivi; ma questa soluzione veniva a retroagire anche su Montaigne: laddove questi aveva parlato di «viri a diis recentes», Rousseau insiste invece sulla lontananza dallo stato-di-natura primitivo. Non piú formule vaghe di cautela, ora, ma una decisione quanto mai drastica: l'indeterminatezza stessa dell'espressione – *combien loin...* – l'accentua. Sarà Diderot a riprendere invece la posizione di Montaigne, quando sosterrà che i selvaggi – i selvaggi della Polinesia, nel caso, appena conosciuti – seguono «il puro istinto della natura», e per ciò «il Taitiano è prossimo all'origine del mondo»[81].

Montaigne s'era liberato dalla questione della crudeltà dei selvaggi con un argomento polemico, *ad homines* rispetto agli Euro-

[78] Cfr. *ibid.*, pp. 11 sg. (Montaigne è la fonte anche d'un brano sui *Conquistadores* nella *Dernière réponse*... del 1752, ivi, p. 91).

[79] *OC*, II, pp. 969 sg.

[80] *Essais*, I, 35 [*De l'usage de se vestir*], p. 230. E cfr., oltre a Charron, anche LA MOTHE LE VAYER, *Dialogues* cit., p. 52.

[81] *Supplément au "Voyage" de Bougainville* (1772), § 1, in *OC*, XII, p. 587. Cfr. anche, per es., RAYNAL, *Histoire*, XV, 4 (VIII, pp. 27 sg.): «le nazioni del Canada non erano ancora pervenute ad un qualche grado di civiltà [*de lumière et de police*]... ed è presso popoli come questi che i filosofi possono studiare l'uomo-della-natura»; oppure É.-G. MORELLY, *Code de la Nature* (1755), all'inizio della 2ª parte.

pei troppo facili a scandalizzarsi[82]. Ma, su questo punto, Rousseau non lo segue piú, nel secondo *Discours*, accettando Hobbes, nel fatto. Cosí, la prima considerazione che vi si trova, relativamente ai selvaggi, è tutta contraria rispetto al quadro presente ancora nella premessa del *Narcisse*. Ora Rousseau insiste invece sul carattere sanguinario delle azioni di difesa, e, soprattutto, v'aggiunge la tendenza all'offesa, ammettendo francamente l'aspetto terribile dell'insieme. Parallelamente, contro Hobbes, procede ad ancorare tutto ciò a uno stadio determinato dell'evoluzione sociale, come sua caratteristica; sicché non è piú l'apoliticità dei selvaggi a farli vivere in stato di ostilità reciproca permanente, ma, all'inverso, il loro esser raccolti in «popoli particolari»: «Ci si abitua a far dei confronti... E dalle prime preferenze sorsero, poi, da un lato la vanità e il disprezzo, e, dall'altro, la vergogna e l'invidia», e di qui, infine, lo spirito di vendetta sanguinario (tutta questa parte è condotta in termini psicologici, attorno al tema del *regard* reciproco[83]; sono completamente assenti riferimenti al modo in cui i selvaggi stessi concepivano le loro guerre, né si ha alcuna articolazione con le condizioni materiali della loro vita).

13. Nelle considerazioni tematiche sui popoli selvaggi, all'inizio della seconda parte del *Discours*, si succedono tre momenti, la cui articolazione concettuale non è però aiutata dalla formulazione letteraria dei passaggi.

Il primo è quello che conosciamo già:

> ... le vendette divennero terribili, e gli uomini sanguinari e crudeli. Ecco, precisamente, lo stadio a cui erano pervenuti la maggior parte dei popoli selvaggi che conosciamo.

Il secondo è presentato sí in forma avversativa, però quanto mai scialba rispetto all'impegnatività delle dichiarazioni cosí introdotte:

> Ma questo periodo dello sviluppo delle facoltà umane... dovette essere l'epoca maggiormente felice e duratura [di tutt'intera la storia dell'umanità].

[82] Cfr. M. BATAILLON, *Montaigne et les conquérants de l'or*, «Studi francesi», 3 (1959), pp. 353 sgg.

[83] Rousseau presenta le vendette dei selvaggi come azioni individuali, motivate da offese al proprio orgoglio, e sembra che tutto si svolga all'interno dei medesimi popoli: «Non appena gli uomini ebbero cominciato ad apprezzarsi vicendevolmente... *ognuno* pretese d'avervi diritto... Ne vennero i primi obblighi di buone maniere [*civilité*], anche fra i selvaggi... Fu cosí che, *ognuno* punendo il disprezzo che gli fosse stato manifestato... le vendette divennero terribili, e gli uomini sanguinari e crudeli» (p. 170). Queste pagine sono comunque da confrontare con alcune di MANDEVILLE, *The Fable of the Bees* cit., II, pp. 132-34.

Piú ci si rifletta, e piú si trova che questo stato era il meno soggetto a rivoluzioni, il migliore per l'uomo. L'esempio dei selvaggi, che si sono quasi tutti trovati a questo punto, sembra confermare che il genere umano era fatto per rimanervi sempre.

Il terzo appare semplicemente giustapposto al precedente in forma paratattica, in una sorta di mutamento di registro:

Fino a che gli uomini... non s'applicarono che a delle opere che ognuno poteva fare da solo... vissero liberi, sani, buoni[84] e felici... ma, dacché un uomo *ecc.* A produrre questa grande rivoluzione fu l'invenzione di due arti, la metallurgia e l'agricoltura... ché né il ferro né il grano erano conosciuti dai selvaggi d'America, che per ciò sono sempre rimasti tali [*selvaggi*].

Prese complessivamente, queste considerazioni rappresentano un luogo privilegiato nel *Discours*: l'unico, in cui la storia congetturale abbia il sussidio della verifica empirica. Il triplice rimando alla documentazione etnografica moderna è intriso d'un tono di soddisfazione intellettuale: «Voilà précisement...» «L'exemple des sauvages...» «... aux sauvages de l'Amérique, qui pour cela...» Un approdo a dei punti fermi, dopo le congetture sulla formazione della società e in attesa di riprenderne il filo, con la presentazione del processo di formazione dello Stato politico. Il primo e il terzo dei momenti che abbiamo isolati hanno anche funzione di raccordo rispetto a tali due tronconi della storia congetturale dell'umanità, fissando i parametri rispetto ai quali è da interpretare lo stadio dei popoli selvaggi: ben oltre, ormai, la «prima» rivoluzione, quella che ha avuto inizio con lo stabilirsi delle famiglie, ma ben al di qua, ancora, di quell'altra rivoluzione, la «seconda», che, attraverso l'istituzionalizzazione della divisione sociale del lavoro, ha introdotta la proprietà privata e fatta scomparire l'uguaglianza naturale, rendendo cosí necessario lo stabilirsi del «corpo politico». Se questi agganci sono chiarissimi, quel che fuoriesce invece dalla linea della storia congetturale – debordando nel mito – è la constatazione centrale, della felicità dello stadio selvaggio.

È anche evidente la diversità del livello al quale è considerata la società dei selvaggi nella prima, delle riflessioni viste, e, rispettivamente, nella terza: in un caso, al livello dei comportamenti, delle relazioni interpersonali; nell'altro, al livello obiettivo, del modo di produrre. E quel che sta di mezzo – l'asserzione del mito – potrà ben considerarsi esplicato dalla collocazione delle società selvagge al di qua della divisione del lavoro, sicché sotto il nesso

[84] Lapsus, ovviamente rivelatore.

paratattico si rivela, questa volta, un'articolazione concettuale (si noti il ritornare del tema della felicità, nei due capoversi). Ma il mito stesso, la predicazione dello stato selvaggio quale il migliore per l'uomo, come può stare accanto alla precedente sottolineatura della crudeltà sanguinaria? In effetti, non c'è alcun passaggio ricostruibile logicamente[85], ossia deducibile nei modi soliti della storia congetturale. A questo punto, si ha la presa d'atto d'aspetti diversi, anzi opposti, di una medesima realtà. Occorre solo individuare il dato di fatto al quale Rousseau lega in modo diretto – indipendentemente, cioè, dall'esplicazione che ne fornisce dopo – la constatazione, ché per lui è tale, della felicità dei selvaggi; giacché proprio questo rischia di passare inosservato, mentre i fatti a cui egli si riferisce sono chiarissimi quando egli parla, prima, delle vendette terribili e, poi, dell'assenza di metallurgia e agricoltura. Ma la constatazione c'è, anche in questo momento centrale del discorso: «l'epoca la piú felice e *la piú duratura*», perché lo stadio «meno soggetto a rivoluzioni», come conferma l'esempio dei selvaggi, che sono stati quasi tutti trovati a questo stadio, e che «sono sempre rimasti tali», cioè selvaggi. Ad essere in causa è quindi la stazionarietà delle società selvagge, la loro inerziale identità nel tempo, nel senso dell'indefinita permanenza della medesima struttura sociale. In ciò, Rousseau non si riferisce semplicemente alla psicologia dei selvaggi, al loro rimaner contenti del proprio genere di vita e rifuggire da trapianti in ambienti culturali civili – anche se c'è pur questo, nel *Discours*[86] –, ma piuttosto punta su un fenomeno oggettivo.

Col mito si esce dalla storia; ma coerentemente, in questo testo di Rousseau, il mito si fonda sulla registrazione d'una situazione di millenaria estraneità alla storia. Alla storia, intesa nel senso indicato dalla nozione di *révolutions*. Per questa concezione, una definizione, riecheggiata lungo tutto il secolo: «La storia... non è che uno spettacolo di rivoluzioni perpetue nelle faccende umane, di nascite e cadute di Imperi, di costumi, d'usanze, d'opinioni, che si succedono incessantemente, e, insomma, di tutto quel mo-

[85] Rousseau si limita a giustapporre una concessiva: «... Cosí, *benché gli uomini fossero diventati meno tolleranti e la pietà naturale avesse già subita qualche alterazione*, questo periodo dello sviluppo delle facoltà umane dovette essere l'epoca piú felice e la piú duratura».

[86] Nella *Note XVI*, pp. 220 sg.; alla quale, nell'edizione originale, corrispondeva l'incisione a fronte del frontespizio. Una critica di questa Nota, nel «Journal des sçavans», giugno, II (1756), p. 416. Ma il tema era assai diffuso nella letteratura settecentesca (lo si ritrova anche in Diderot e poi in Ferguson).

vimento rapido, anche se non vistoso, che trascina tutto con sé e cambia in continuazione la faccia della terra»[87].

Basta ciò, per Rousseau, a far decidere la scelta, *nonostante* la crudeltà già messa in luce. È questa, la base su cui egli ricostruisce, dopo aver eliminato la fondazione del mito propriamente primitivistica, alla Montaigne. Per il resto, si ha l'aggiunta di un'opzione assiologica; e questa ripete il modulo, già comparso, dell'equilibrio statico fra estremi, con appropriati termini di riferimento: «questo periodo dello sviluppo delle facoltà umane, *posto ad un giusto mezzo fra l'indolenza dello stadio primitivo e la petulante attività del nostro amor proprio*, dovette essere l'epoca...», ecc.

Precedentemente, il punto dell'equilibrio era la natura umana primitiva, in quanto «a distanze uguali dalla stupidità dei bruti ed il patrimonio di conoscenze, funesto, dell'uomo civile»; ora, invece, la natura umana primitiva diventa uno degli estremi rispetto ai quali lo stadio selvaggio è predicabile come il migliore per l'uomo; e si ha una scansione fra il tipo di valori rispettivamente chiamati in causa: *stupidité / lumières funestes*, *indolence / pétulante activité*. Il ritorno della stessa formula a distanza di poche righe, ma cosí trasformata, rinforza il nesso d'opposizione fra le due considerazioni, collegate da un incolore «Mais il faut remarquer...» L'avvicinamento è tanto stridente, e il conflitto assiologico tanto ostentato – crudeltà sanguinaria / felicità – che vieppiú ne appare il significato che Rousseau attribuisce alla stazionarietà dei selvaggi. E, quanto all'ordine dell'argomentazione, non è che la crudeltà sia introdotta come limitazione della eccellenza dello stato selvaggio, ma, al rovescio, quest'ultima risulta riconosciuta quale un fatto, successivamente al rilievo della perdita della pietà naturale. Tale, il solo modo di dar un contenuto al mito dopo Hobbes, muovendo dall'accettazione esplicita delle evidenze da lui esibite, non già ripetendo quel che dopo il *Leviathan* renderebbe il suono d'una fantasia piú o meno letteraria.

[87] *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique* (1702), in FONTENELLE, *OC*, VI, p. 45. Oppure, TURGOT, *Œuvres*, I, p. 276: «les révolutions qui ont fait succéder les empires aux empires, les nations aux nations, les religions aux religions...» E cfr. W. KRAUSS, *Zur Bedeutungsentwicklung von "révolution"*, in ID., *Sprachwissenschaft und Wortgeschichte*, Berlin - New York 1997 (*Das wissenschaftliche Werk*, VI), pp. 329 sgg.; G. MAILHOS, *Le mot "révolution" dans l'"Essai sur les mœurs" et la Correspondance de Voltaire*, «Cahiers de lexicographie», 13 (1968), pp. 84 sgg.; K. GRIEWANK, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*, trad. it., Firenze 1979, cap. 7.

In un mondo nel quale l'uomo primitivo può essere oggetto solo d'ipotesi piú o meno plausibili (lo stato-di-natura «non esiste piú»), nel quale una certa parte dell'umanità è giunta alle conoscenze funeste e alla attività petulante che caratterizzano la civiltà, segnata dalla caotica successione di rivoluzioni, da un inarrestabile *progrès*, che porta però sempre piú verso i limiti della «senescenza della specie» umana; in un mondo siffatto, sussistono ancora, tuttavia, delle zone in cui s'è prodotto un arresto, una stasi, nello sviluppo della perfettibilità. Un arresto, e non una partenza in ritardo; onde la sostituzione, alla solita immagine dell'infanzia del genere umano, di quella d'una sua giovinezza («questo stadio [dei popoli selvaggi] è la vera giovinezza del mondo...»).

14. Di qui – a parte le conseguenze assiologiche che Rousseau ne trae – il carattere nuovo del suo evoluzionismo, rispetto a quello che si poteva cogliere, allo stato nascente, per esempio in un Vico oppure in un Fontenelle, fondato sull'associazione, piú o meno stretta, della civiltà con il tempo. Per Rousseau, non sono diversi i tempi, fra popoli selvaggi e popoli civili, non è che i primi siano da considerarsi popoli nuovi, entrati in ritardo sulla strada che conduce alla civiltà, e quindi destinati a raggiungere, prima o dopo, un livello paragonabile al nostro, se solo fossero stati abbandonati a se stessi, lasciati al loro spontaneo sviluppo... Nel secondo *Discours*, la medesima distesa di tempo, sterminata, sta alle spalle tanto dei civilizzati quanto dei selvaggi: gli è che, da un certo momento in poi, questi altri «sont toujours demeurés tels». Simile constatazione, dell'effettiva contemporaneità fra selvaggi e civili, poneva il tema moderno del dislivello fra stadi diversi di cultura, e apriva il problema d'una concezione non deterministica, secondo uno schema obbligato, del cosiddetto progresso dell'umanità. Rousseau lo apriva, con i mezzi teorici che aveva a disposizione, quando insisteva sulla categoria del «caso» (*hazard*), relativamente ai progressi oltre lo stadio selvaggio; anche se nel contempo trascorreva a ipotizzare, metafisicamente, una contro-destinazione dell'umanità: «il genere umano era fatto per rimanervi sempre», nello stadio selvaggio... Fu quest'ultimo il prezzo teorico che egli pagò per porre il suo problema critico.

Ciò di cui non s'accorse Voltaire, quando si limitò ad annotare, in margine alla frase sul giusto mezzo fra l'indolenza dello stadio

primitivo e la petulanza del nostro amor proprio: «Che chimera, questo giusto mezzo!»[88]. Ciò di cui non s'accorse neppure quel critico – uno dei rari avversari di Rousseau che abbia posto mente alla dissociazione fra selvaggi e uomini-di-natura – che, appena comparso il *Discours*, s'impossessò della *perfectibilité* e la stravolse in qualcosa come una destinazione dell'umanità a magnifiche sorti e progressive: «Quella stessa perfettibilità che aveva potuto strappare gli uomini dalla stupida indolenza del loro stato primitivo, avrebbe mai potuto arrestarsi a metà del percorso?» Ed «è invano che il signor Rousseau ci allega l'esempio dei selvaggi di differenti paesi, che si trovavano tutti quanti – egli dice – a tal medesimo punto... Quanto prova il loro esempio, è solo che sono meno avanzati di noi nel cammino del perfezionamento; ma infallibilmente la perfettibilità li condurrà, con la successione dei tempi e delle circostanze, pressappoco allo stesso punto di noi»[89]. «Infailliblement... par la succession des temps...»: proprio quel tipo di metafisica, specificamente moderna[90], che Rousseau aveva inteso di contrastare, opponendosi al suo secolo e cosí lasciando un'eredità che sembra ritrovare risonanza dopo le orge d'ottimismo dei civilizzati[91].

15. Anche un Jean-Baptiste Robinet celebrava la perfettibilità umana intendendola come una destinazione naturale alla civiltà («arti, scienze, leggi... guerra e commercio, tutto, insomma, non è che un *développement*», nel senso dello schiudersi di semi). E intanto si fondava sulla catena dell'essere:

> Se ci sono degli uomini che s'adattano ad una vita miserabile, erranti per foreste alla maniera degli orsi e delle tigri... è perché la Causa produttrice di tutto ha da riempire, con una profusione magnifica, proprio tutte le classi dell'animalità, e quindi anche fare tanto degli uomini selvaggi quanto degli uomini socievoli. Ma, dal momento che non sembra proprio che i primi possano

[88] *OC*, CXLIII [*Corpus des notes marginales de V.*, VIII], p. 358.

[89] «Journal des sçavans», loc. cit., p. 414.

[90] Scriverà un VOLNEY, *Les Ruines*, cap. 13 (*Œuvres*, a cura di A. e H. Deneys, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», Paris 1989, I, p. 243), che il miglioramento degli uomini è «un effetto necessario» delle leggi di natura, al pari della tendenza del fuoco ad andare in alto e della pietra ad andare in basso.

[91] Cfr. J. KLEIN e G. C. GERHARDI, *Rousseau und Lévi-Strauss. Die Verlockung des Wilden Denkens zur Revokation des historischen Progresses*, «Archiv für Kulturgeschichte», 60 (1978), pp. 187 sgg.

disfarsi della loro grossolanità per elevarsi a qualcosa di meglio, sarebbe contro le intenzioni della natura che gli altri languissero in altrettale condizione[92].

In contrasto con il lavorio del secolo sui selvaggi, il Robinet ricalcava tranquillamente i tratti tradizionali, mettendoli insieme tutti: l'innocenza dei costumi d'un selvaggio compensa la brutalità della sua vita; non ha religione, ma neppure conosce il fanatismo; ignora il vizio e quindi i rimorsi, però, cosí, anche la virtú; «in una parola, quasi non differisce dagli orsi e dai leoni, ha solo quelli che sono anche i loro beni ed i loro mali, perché la natura non l'ha elevato granché al di sopra»[93].

Di certo, pur nella seconda metà del Settecento si ritrovano tante riaffermazioni della naturalità dei popoli selvaggi; a cominciare da Buffon, in entrambi i testi in cui discusse il *Discours sur l'inégalité*: «Il reale stato di natura» – *reale*, in opposizione alle chimere sull'età dell'oro e agli apologhi moralistici – è quello rappresentato dal selvaggio «abitante nei deserti», perché «noi non supporremo, con un filosofo *ecc.*, che ci sia una maggior distanza dall'uomo puramente naturale al selvaggio che non da questo a noi; che le età che sono passate prima dell'invenzione del linguaggio siano state ben piú lunghe che non i secoli che ci sono voluti per perfezionare i segni e le lingue»[94], ecc. Anche ora, dunque, Buffon è fermissimo nell'uso della nozione di stato-di-natura a proposito dei popoli selvaggi; la differenza, rispetto a quanto di lui s'è visto di sopra, nel corso del cap. II, è che ora – ma proprio perché mosso dall'opposizione alla novità nel frattempo intervenuta, esattamente il Rousseau del secondo *Discorso* – sostiene categoricamente l'universalità di quella *société* che prima aveva invece negata ai popoli selvaggi.

Si constata però ben una qualche penetrazione della tesi della non primitività dei popoli selvaggi; anche senza arrivare a un vero e proprio riecheggiamento, ancorché sicuramente del tutto inconscio, come quello che si rintraccia presso chi peraltro non avrebbe mai ammessa una simpatia per il *Discorso sulla disuguaglianza*: «L'intervallo sereno e gioioso fra la rozzezza della vita meramente animale e i contrasti della società civile, costituí, forse, quel bre-

[92] *De la nature*, Amsterdam 1762, I, 5 (I, pp. 30 sg.).

[93] *Ibid.*, I, 14 (I, pp. 124 sg.).

[94] Cap. *Les animaux carnassiers* e cap. *Nomenclature des singes* dell'*HN*, rispettivamente VII, pp. 25 sgg., e XIV, pp. 30 sgg.

ve ma felice periodo a cui gli antichi si riferivano nelle descrizioni dell'età dell'oro»[95].

Per casi piú sobri, ad esempio Dom Deschamps:

> Non è nel rigore del temine che si possono qualificare come *selvaggi* popoli come gli Uroni e i Cafri; dal momento che hanno un linguaggio formato, che vivono in società e che hanno delle leggi fra di loro... Se per noi sono selvaggi, è perché mantengono caratteristiche del primo stato ben piú di quanto abbiano in comune con noi[96].

O un Linguet, sull'onda della sua problematica demografica:

> Se le popolazioni scoperte nei paesi malnoti dell'Africa o dell'America sono cosí poco dense, non è che se ne deve far responsabile la mancanza di leggi, o lo stato di pura natura. Al contrario, ne è responsabile la loro lontananza estrema da un tale stato. I viaggiatori hanno un bel vantare la loro semplicità, il loro disinteresse, la castità delle loro donne, il loro odio per il lusso; ma accompagnano simili elogi chimerici con dei fatti reali che li smentiscono[97].

Il maggiore dei cameralisti tedeschi, il von Justi, aveva avvertito che un primo stadio completamente selvaggio era da far precedere a quello della «libertà naturale», il quale (che peraltro corrisponderebbe a quanto descritto nella Bibbia come l'originario paradiso terrestre) non cominciò se non allorché gli uomini, che vivevano di caccia e pesca, cominciarono ad avere conoscenze e a ragionare e cosí anche ad associarsi in comunità[98]. Piú rilevante è che, nella prima delle storie settecentesche dell'umanità in lingua tedesca, Isaak Iselin dedicherà un intero libro, il 2°, allo *Stand der Natur* – peraltro tutto rivolto contro la tesi dell'insocievolezza primitiva – e solo il successivo allo *Stand der Wildheit* (il 4°, al passaggio allo stato di civiltà [*gesittete Stand*], con le prime monarchie orientali)[99].

Anche Gibbon scriverà che, non solo l'immaginazione, ma anche il ragionamento ci persuade che i selvaggi che conosciamo ora, con

[95] J. DUNBAR, *Essays in the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages* (1782), saggio I, *On the Primeval Form of Society*, p. 32

[96] *La vérité, ou Le vrai système* (c. 1770), III, 11, in L.-M. DESCHAMPS, *Œuvres philosophiques*, a cura di B. Delhaume, Paris 1993, I, p. 282.

[97] *Théorie des lois civiles* cit., I, 8, p. 103 (ma subito il Linguet passava a sostenere che i popoli selvaggi hanno le stesse passioni e gli stessi vizi dei civilizzati). Il rapporto segreto di Linguet col secondo *Discours* di Rousseau è indicato da M. MINERBI, *Le idee di Linguet*, ora ID., *La cultura politica nell'età dei Lumi*, a cura di R. Minuti, Roma 2009, pp. 217 sgg.

[98] *Die Natur und das Wesen der Staaten...*, Berlin-Stettin-Leipzig 1760, §§ 3 sgg., pp. 7 sgg.

[99] *Über die Geschichte der Menschheit*, Zürich 1770 (rist. della 2ª ed., 1768, diversa dalla 1ª, 1764).

le loro arti e i loro strumenti, per quanto primitivi, stanno tuttavia al di sopra d'uno stato-di-natura estremo, inteso in senso assoluto[100].

16. A un livello piú elevato, un ultimo anello è Herder; nel quale, fra l'altro, si trova anche l'aforisma che «la natura dell'uomo è *arte*»[101]. E pure, per il nuovo concetto, la parola nuova, *Cultur*; intesa come l'educazione del genere umano attraverso la tradizione, e cioè la trasmissione, da generazione a generazione, di conoscenze, credenze, tecniche, e cosí via:

> Non ha importanza se questa seconda genesi dell'uomo, che dura per tutta la sua vita, la si voglia chiamare *Cultur*, prendendo l'immagine dalla coltivazione dei campi, o si preferisca *Aufklärung*, valendoci dell'immagine della luce; ma la catena della *Cultur* e dell'*Aufklärung* s'estende sino alla fine della terra. Anche l'abitante della California o della Terra del Fuoco ha imparato a fare archi e frecce e ad usarli; ha linguaggio e concetti, esercizi ed arti, che ha appresi, come li abbiamo appresi noi; pertanto è anch'egli effettivamente colto e illuminato, ancorché nel grado minimo. La distinzione fra popoli illuminati e non illuminati, fra popoli colti e incolti, non è dunque una distinzione di specie, ma soltanto di grado[102].

Anche in questo caso, è presupposto il rifiuto dell'etnocentrismo: «Se prendiamo come fondamento il concetto della *Cultur* europea, allora sí, la si trova certamente solo in Europa». Dove si noti la carica polemica dell'attribuzione dell'*Aufklärung* anche ai Californiani e ai Patagoni: proprio l'uso d'un tal termine, viene a denunciare la forma di eurocentrismo specificamente moderna, fondata sui progressi della ragione nell'Europa del Settecento. E anche per Herder il punto di riferimento sperimentale, di verifica *e contrario*, è fornito dal caso, assolutamente incommensurabile, degli «homines feri»[103].

In Herder, inoltre, torna parimenti l'altro tema critico, relativo al progresso dell'umanità nel suo complesso. In presenza, ormai, delle teorizzazioni di Kant sulla «destinazione» dell'uomo, anzi del «genere umano», allo spiegamento piú pieno delle sue facoltà intellettuali e alla vita in società civili, ossia in Stati politici (nello scritto del 1784 *Idea d'una storia universale dal punto di vista co-*

[100] Nel corso delle famose *Osservazioni generali* in appendice al cap. 38.

[101] *Briefe zu Beförderung der Humanität*, XXV, 11, in *SW*, XVII, p. 117.

[102] *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, IX, 1, in *SW*, XIII, p. 348 (era stato Moses Mendelssohn, nella risposta alla domanda su che cos'è l'Illuminismo, ad accoppiare *Cultur* e *Aufklärung*). Tra Rousseau e Ferguson, Herder sta col secondo: «Lo stato naturale dell'uomo è lo stato di società», ecc. (IX, 4, ivi, p. 375).

[103] Cfr. *ibid.*, p. 349. Ma sugli *homines feri*, già III, 6, ivi, p. 90.

smopolitico), Herder protestava contro il presupposto che «tutte le generazioni siano state fatte soltanto per l'ultima», volta a volta la presente, onde questa troneggi «sull'impalcatura crollata della felicità di tutte le precedenti»[104] (anche se poi pur Herder ricorreva alla «provvidenza», a garanzia d'una diversa visione del destino dei singoli e delle comunità). Comunque, il perno teorico era davvero alternativo, rispetto a Kant: era il tema della felicità. Ed ecco come Kant a sua volta rispose, con un eloquente interrogativo retorico, che rivela in pieno tutto il suo teleologismo:

> Se i felici abitanti di Tahiti, mai visitati da nazioni piú civili, fossero destinati a vivere anche per migliaia di secoli nella loro tranquilla indolenza, si potrebbe dare una risposta soddisfacente alla domanda: perché dunque esistono? Non sarebbe stato altrettanto bene che quest'isola fosse stata occupata da pecore e buoi felici anziché da uomini felici nel semplice godimento?[105]

Ciò, a sostegno dell'individuazione del vero scopo della Provvidenza: «non già questo fantasma della felicità, che ognuno si raffigura dentro di sé, bensí l'attività e la civiltà sempre crescenti e progredienti»[106].

[104] *Ibid.*, pp. 339 sgg. (questa parte dell'opera di Herder uscí nel 1785); con riferimento a KANT, *Idea d'una storia universale...*, tesi 3, in *GS*, VIII, p. 20.

[105] Nella recensione della 2ª parte delle *Ideen...*, in *GS*, VIII, pp. 64 sg. Analogamente, nella *Critica del giudizio*, §§ 83 e sg. Cfr. C. WILSON, *Savagery and the Supersensible: Kant's Universalism in Historical Context*, «History of European Ideas», 24 (1998), pp. 315 sgg.

[106] Per il contesto, G. HORNIG, *Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 24 (1980), pp. 221 sgg.; TH. PRÜFER, *Der Fortschritt der Menschheitsgeschichte am Ende des 18. Jahrhunderts*, «Storia della storiografia», 39 (2001), pp. 109 sgg.; G. LLOYD, *Providence as Progress: Kant's Variations on a Tale of Origins*, in A. O. RORTY e J. SCHMIDT (a cura di), *Kant's "Idea for a Universal History...". A Critical Guide*, Cambridge 2009, pp. 201 gg.

VI.

Le maniere di vivere

1. Nel corso del Settecento si cercò di ridefinirlo, il termine *selvaggi*, per andar oltre il solito «mancanza di leggi, di religione e di costumi»[1]. La mancanza di religione, infatti, sempre piú s'era venuta chiarendo come un equivoco. Quanto ai costumi [*mœurs*], se venissero negati ai selvaggi, l'accezione era valutativa, eco persistente del *moratus* latino; ché altrimenti, se questo o termini consimili si usavano in un senso neutro, allora già s'era cominciato a dire che proprio i popoli selvaggi risultavano guidati dai costumi tradizionali – come suonava la definizione che dell'«homo americanus» aveva data nientemeno che Linneo[2] – a differenza dei popoli civili, retti dalle leggi. Questo, la mancanza di «leggi», era quel che rimaneva; e fu il punto attorno a cui ruotarono i tentativi d'una definizione nuova. Riconosciuto il fatto – da parte, s'intende, di chi a riconoscerlo era disposto – s'andò alla ricerca di come spiegarlo.

Nei suoi termini essenziali, il risultato già s'è intravisto nella formulazione di Rousseau: «nazioni particolari», quelle selvagge, ma rette «non da regolamenti e leggi», perché – come spiegava poi – prive ancora di metallurgia e d'agricoltura, «le due arti... che hanno civilizzati [*civilisé*] gli uomini», provocando la seconda, in ordine di tempo, delle maggiori rivoluzioni nella storia dell'umanità. Mentre per Hobbes il difetto di arti fra i selvaggi era conseguenza dell'assenza dello Stato politico, per Rousseau vale invece l'implicazione inversa, in rapporto a quelle due arti. Né era un rinnovamento della prospettiva baconiana, in direzione d'una teoria

[1] Cosí R. M. LESURE, *Les sauvages de l'Europe*, Berlin 1760, pp. 49 sg. (un pamphlet di propaganda anti-inglese, durante la guerra dei Sette Anni, in cui tornano, in tono caricaturale, opinioni correnti sui selvaggi).

[2] Cfr. *Systema naturæ* (1735), Vindobonæ 1767, I, p. 29: «*Homo sapiens americanus*... regitur consuetudine» (mentre l'*homo sapiens afer* «regitur arbitrio»). E cfr. G. BROBERG, *"Homo sapiens". Linnæus's Classifications of Man*, in T. FRÄNGSMYR (a cura di), *Linnæus, the Man and his Work*, Canton Mass. 1994, pp. 156 sgg.

tecnologistica: da Rousseau, la metallurgia e l'agricoltura sono assunte come implicanti relazioni sociali, destinate a rendere necessaria l'istituzione del «corpo politico». Il tema, è della divisione del lavoro e delle sue conseguenze sociali, allorché egli presenta la seconda «rivoluzione» nella sua storia congetturale.

Beninteso, non si ebbe, allora, alcuna scoperta di temi nuovi; si lavorò su materiali già elaborati, ma nell'intento di darne esplicazioni. Anche rimanendo a Rousseau, nel suo puntare sull'agricoltura e la metallurgia non c'era alcuna novità, materialmente: come il tema agricoltura era stato dominante, in rapporto ai selvaggi d'America, nel secondo *Trattato* di Locke (cap. 5), cosí l'altro era stato contemplato, dallo stesso Locke, nell'*Essay concerning Human Understanding*. E, quanto alla diversità di forme che possono avere rapporti di questo tipo fra materiali già preparati e nuove elaborazioni: mentre sul tema agricoltura, in rapporto ai selvaggi, Locke aveva lasciata un'eredità che si riscontrerà lungo tutto il Settecento, invece sul tema metallurgia s'era limitato a una mera rilevazione, traendone occasione solo per osservazioni di buon senso, com'era pure nel suo stile:

> L'ignoranza nel campo delle arti utili e il difetto della maggior parte delle comodità della vita, in un paese che, come l'America, pur abbondava d'ogni sorta di ricchezze naturali, possono essere attribuiti, penso, all'ignoranza in cui erano gli Americani di quel che si poteva ricavare da un solo minerale molto ordinario e non particolarmente pregevole, qual è il ferro[3].

Era stato un viaggiatore letterato, Lescarbot, a puntare sull'ignoranza della metallurgia. Tre capoversi, la cui successione illustra il nodo degli atteggiamenti fondamentali di fronte ai selvaggi, nel XVII secolo. Lo spunto letterario è la presentazione e giustificazione della propria opera: degna di diffusione, fra altre ragioni, «affinché, con la considerazione della loro condizione deplorevole... si venga a ringraziare Dio di quanto a noi ha donato in piú che a loro». Ma, a questo, che è solo un topos, segue una prima correzione: «Nondimeno, non voglio tanto deprimere la condizione di quei popoli da non ammettere che presso di loro ci sia pur molto di buono», come fedeltà, liberalità, ospitalità, sano giudizio, ecc.; «cosí che, se comunemente li chiamiamo *selvaggi*, questo termine è abusivo». Tratti del mito, dunque – in contrasto con la definizione

[3] *Essay*, IV, XII, 11. Una vivida presentazione della miseria di vita, da bestie, degli uomini privi dell'uso dei metalli – di contro al modo di vivere *cultior* di chi ne disponga – presso GIORGIO AGRICOLA, *De re metallica* (1556), Basileæ Helvet. 1621, p. 10.

data inizialmente, come «senza Stato [*police*], legge e religione». Però l'ulteriore introduzione d'un altro parametro ancora viene a dare un significato obiettivo del termine *selvaggi*, come viventi in un'età della pietra: «Una cosa gli è mancata fino ad ora... non aver avuto l'uso del ferro, senza del quale verrebbero meno tutte le nostre attività manuali; e credo che noi non saremmo molto piú avanti di loro, se fossimo stati privi d'un ritrovato cosí meraviglioso»[4].

Dopo aver prese le mosse dal privilegio spirituale degli Europei, onde la civiltà del Vecchio Mondo appariva come una grazia di Dio («il nous a gratifié par-dessus eux»), Lescarbot approdava in ultimo all'ancoramento della nostra superiorità sui selvaggi a un elemento materiale. E anche questo, pure in Locke:

> ... E, checché noi si pensi dei nostri talenti e dei nostri progressi... suppongo tuttavia che, a chi vi rifletterà seriamente, apparirà indubbio che, se fra di noi andasse perduto l'uso del ferro, in breve tempo saremmo inevitabilmente ridotti in quello stato di mancanza di comodità e di ignoranza nel campo delle arti utili che era dei selvaggi americani.

Nel Settecento inoltrato, invece, un Robertson si dirà incerto su che abbia maggiormente contribuito alla potenza dell'uomo incivilito, se l'uso dei metalli oppure l'addomesticazione degli animali, anch'essa ignota in America[5]; ma poi privilegerà la seconda: nel suo stato civilizzato, l'uomo è cosí avvezzo al servizio che gli prestano gli animali domestici che di rado riflette sui grandi benefici che ne ricava; in realtà, però, se, anche allorché abbia realizzato i progressi maggiori, restasse privo del loro ausilio, il suo impero sulla natura dovrebbe in buona misura cessare, e non saprebbe come sostentarsi[6]. Con Robertson, però, siamo ormai dopo la svolta rappresentata da Montesquieu, a proposito del Nuovo Mondo; sicché pur un tema come questo avrà in lui delle implicazioni economico-sociali specifiche.

2. Montesquieu s'era esercitato in piú tentativi, alla ricerca d'una definizione dei selvaggi. Una volta, gli sembrò che il punto su cui far perno, per sganciarsi dalle antinomiche valutazioni morali, fossero le scienze e le arti. «La differenza che c'è fra i gran-

[4] LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France* cit., I, 1; ma il capoverso sul ferro è aggiunto nella 3ª ed. (1618), pp. 7 sg. Per la biografia, É. THIERRY, *Marc Lescarbot, un homme de plume au service de la Nouvelle France*, Paris 2001.

[5] Sulla quale, anche una pagina di Diderot, fr. 208a (Duchet, p. 96) per l'*Histoire* di Raynal, XVIII, 27 (IX, pp. 154 sg.).

[6] *History*, IV, 4 (I, pp. 333 sg.).

di popoli e quelli selvaggi, è che quelli si sono applicati alle arti ed alle scienze, e gli altri le hanno del tutto trascurate», si trova a capo del discorso accademico del 1725 *Sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences*[7]; e l'assunto viene svolto insistendo sul tema della mentalità scientifica. Europei e selvaggi sono messi a paragone rievocando il confronto che storicamente c'era stato, di fatto, con la Conquista: «Donde viene che furono distrutti cosí facilmente?» – e, in attesa della risposta razzistica di Voltaire, questo Montesquieu rispondeva:

> Il fatto è che tutto quanto gli appariva come nuovo – un uomo barbuto, un cavallo, un'arma da fuoco – per loro era effetto d'una potenza invisibile, alla quale si ritenevano incapaci di resistere. A far difetto agli Americani non fu mai il coraggio, ma solo la speranza del successo. Fu cosí che un cattivo principio di filosofia, l'ignoranza della causalità fisica, paralizzò in un istante tutte le forze di quei due grandi imperi, il Messico ed il Perú.

Con questo portare sulla concezione del mondo pensata come caratteristica dei primitivi – nella convinzione, oramai maturata, dell'inesistenza d'uno sguardo vergine sul mondo, alle origini – era certamente superato il limite descrittivo della semplice constatazione della mancanza di arti. Per un altro verso, la conclusione risultava adeguata a tutt'intero il continente americano, compresi i due «Imperi», la cui sorte ne appariva anzi la verifica maggiore; ma proprio questo era il grosso svantaggio, di dover rinunciare alla differenza, che normalmente continuava a dominare, fra Messico e Perú da una parte, e, dall'altra, i veri e propri popoli selvaggi. Montesquieu, comunque, fu il primo a non rimanere soddisfatto, se cambiò strada[8]. E non rimase soddisfatto neppure d'un ulteriore tentativo, in direzione, questa volta, di un'embrionale teoria degenerazionistica[9], che poi parimenti abbandonò. Nell'*Esprit des lois*, infatti – nel libro specificamente dedicato, in parte, all'argomento, il XVIII – il criterio sarà di nuovo fornito da quell'arte, l'agricoltura, sulla quale aveva insistito Locke nel secondo *Trattato*: popoli selvaggi e popoli pastori vengono ora accoppiati nella categoria dei «popoli che non coltivano la terra», nell'intento di indagare condizioni e conseguenze d'una tale situazione[10].

[7] *OC*, VIII, p. 497.

[8] Dopo avere ripresa la spiegazione che s'è appena veduta anche nelle *Pensées* 1263 e 1265 (risalenti al 1739-40 circa), in *OC* Masson, II, pp. 338-41.

[9] Nell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (di data incerta, ma senz'altro anteriore all'*Esprit des lois*), in *OC*, IX, pp. 246 sgg.

[10] Per le fonti sui selvaggi, nella diligentissima ricerca di M. DODDS, *Les récits de voyages*,

In tutto, dieci, o meglio nove, capitoletti:

8. *Rapport général des lois*
9. *Du terrain de l'Amérique*
10. *Du nombre des hommes dans le rapport avec la manière dont ils se procurent la subsistance*
11. *Des peuples sauvages et des peuples barbares*
12. *Du droit des gens chez les peuples qui ne cultivent point les terres*
13. *Des lois civiles chez les peuples qui ne cultivent point les terres*
14. *De l'État politique des peuples qui ne cultivent point la terre*
[15. *Des peuples qui connoissent l'usage de la monnaie*]
16. *Des lois civiles chez les peuples qui ne connoissent point l'usage de la monnaie*
17. *Des lois politiques chez les peuples qui n'ont point l'usage de la monnaie*

Le conseguenze che Montesquieu trae dalla mancanza di coltivazione della terra[11] si trovano dunque esposte secondo i tre parametri che sono fondamentali in tutta la sistematica dell'*Esprit des lois* (I, 3).

Dal punto di vista del «diritto delle genti», nel senso dello *jus inter gentes*, ossia delle relazioni fra i gruppi:

> Non vivendo in un territorio limitato e circoscritto, questi popoli avranno fra di loro molti motivi di contrasto; si disputeranno la terra incolta come fra di noi ci si disputano le eredità. Cosí, troveranno occasioni frequenti di guerra per le loro cacce, le loro pesche; e, non avendo territori propri, avranno da regolare tante cose col diritto delle genti, quanto poche col diritto civile (XVIII, 12; poi, in riferimento ai Germani antichi, 26).

Infatti, da quest'altro punto di vista, del *droit civil* (nel senso del diritto privato):

> È la spartizione della terre ad ingrossare principalmente il codice civile. Presso i popoli in cui invece essa non si sarà fatta, quindi, ci saranno ben poche leggi civili. Anzi, piú che *leggi*, le istituzioni di questi popoli si possono chiamare *costumi* [*mœurs*]. Presso popoli simili, hanno una grande autorità i

sources de l'"Esprit des lois" de Montesquieu, Paris 1929, cap. 7, si trova solo il rimando complessivo alle *Lettres édifiantes et curieuses*, al *Recueil des voyages du Nord* e alla *Histoire de la Nouvelle France* del padre Charlevoix (ma, a proposito di quest'ultima, neppure le piú recenti acquisizioni consentono d'uscire dalla verosimiglianza).

[11] In tutto quel che segue, tralasceremo sistematicamente quanto appaia specifico dei popoli che egli considera, non già selvaggi, bensí «barbari».

vecchi; vi si può essere distinti gli uni dagli altri, non in ragione di beni posseduti, bensí per l'abilità manuale e la saggezza dei consigli. Questi popoli errano nelle foreste e vi si disperdono. Il matrimonio non vi sarà cosí certo come fra di noi (XVIII, 13)[12].

Infine, dal punto di vista della loro condizione *politica*:

Questi popoli godono d'una grande libertà (XVIII, 14; e, in riferimento ai Germani antichi, 30).

Il che viene poi spiegato attraverso l'introduzione d'un nuovo parametro: l'ignoranza dell'uso della moneta. Parametro, anche questo, già presente nel secondo *Trattato* di Locke; ma ora associato strettamente all'ignoranza dell'agricoltura[13].

Ad assicurare la libertà dei popoli che non coltivano le terre, è soprattutto che non conoscano la moneta. I frutti della caccia, della pesca... non possono essere raccolti in cosí grande quantità, né essere conservati per cosí tanto tempo, che qualcuno venga a trovarsi in grado di corrompere tutti gli altri... Fra i popoli che non hanno moneta, ognuno ha pochi bisogni e li soddisfa facilmente e tutti li soddisfanno ugualmente. L'uguaglianza vi è dunque forzata; e i loro capi non sono dispotici (XVIII, 17).

Ancora qualche elemento, sempre in sede di rilevazione fenomenologica, si può derivare dai successivi capitoli esemplificativi sugli antichi Germani[14]. Per esempio: «I popoli che non coltivino le terre, del lusso non hanno neppure l'idea», e vivono quindi in una «semplicità ammirevole» (XVIII, 23; XXVI, 1). Qui diventa esplicito quell'atteggiamento di simpatia, per i popoli selvaggi e barbari[15], che verrà rimproverato al Montesquieu, mettiamo, da un Destutt de Tracy[16]; ma consegue da quanto risultato a proposito della situazione sociale dei popoli che non coltivino le terre. Gli è che Montesquieu pensa, non già che il lusso coincida col superfluo, rispetto a un supposto minimo naturale di bisogni, bensí che pro-

[12] Per un autore di formazione classica, è da rimandare a SERV., *Ad Æn.*, IV, 58.

[13] XVIII, 15: dove si abbia moneta, un popolo è civile [*policé*]; perché a richiederne l'uso è la coltivazione della terre, ed è questa che porta alla civiltà. L'origine di questa problematica è testimoniata nella *Pensée* 647, risalente al 1733, in *OC* Masson, II, p. 204. Nell'*Esprit des lois*, XXI, 22: «gli Indiani d'America non si servivano dell'oro e dell'argento che per la magnificenza dei templi agli dèi e dei palazzi dei re».

[14] Sui quali, XXX, 19: «ai tempi di Tacito i popoli germanici erano ancora in uno stato di natura».

[15] E, addirittura: «Nei primi tempi, vale a dire nei tempi santi, nelle età in cui era sconosciuto il lusso...», ecc. (XXVI, 14). Ma sono anche manierismi. Cfr. infatti V, 12: «I popoli che vivano sotto una buona costituzione [*police*] sono piú felici che non quelli che errino per foreste senza regole né capi».

[16] Cfr. *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1811), Genève 1970, pp. 301 sgg.

venga dallo sfruttamento di altri: «il lusso è sempre in proporzione con la disuguaglianza delle fortune, perché non si fonda che sulle comodità che ci si procurino con il lavoro altrui» (VII, 1). D'altra parte, quanto a quel che darà noia a Destutt de Tracy, proprio in queste pagine si ha un ancoramento della «semplicità» dei selvaggi all'avere *peu de besoins* e a uno stato d'uguaglianza reciproca che peraltro, dice Montesquieu, è *forcé*: non virtú, quindi, ma necessità, determinata dalla loro situazione economico-sociale.

3. Nei capitoli sul *diritto delle genti*, le *leggi civili* e lo *Stato politico* dei popoli selvaggi, il tema centrale è il rapporto fra la loro situazione sociale – in quanto caratterizzata precipuamente dall'assenza, fra di essi, della proprietà privata – e le conseguenze che ne derivano in ordine alla loro organizzazione *giuridica*, nel senso del diritto privato, e *politica*. Beninteso, simili qualificazioni – giuridica, e politica – appaiono stridenti col contenuto dei capitoli rispettivi; ma ovviamente sono i titoli a risultare consumati, o neutralizzati.

La meno inadeguata, è *droit des gens*. Vero è che, sotto un tal titolo, Montesquieu parla solo delle guerre fra i popoli selvaggi; però non è solo paradossale, perché in un altro luogo, a indicare come «tutti i popoli hanno un diritto delle genti», già si trova esemplificato: «... e ne hanno uno anche gli Irochesi, che pur mangiano i loro prigionieri. Essi inviano e ricevono ambasciate; conoscono diritti di guerra e di pace» (I, 3); e in un altro ancora: «I selvaggi del Canada fanno bollire i loro prigionieri; però, allorché abbiano delle capanne vuote da dargli, li adottano nel loro popolo» (XXIII, 17).

Quanto alle *lois civiles*, la prima uscita è in termini di piú e di meno, sia pure per concludere nel senso d'un minimo («... très-peu de lois civiles»), però segue una riformulazione in termini qualitativi, tali che ne risulta un'alternativa: «*mœurs* plutôt que *lois*»[17]. Inoltre, delle leggi «civili» era questione già nel cap. 8 – impegnativo fin dal titolo, *Rapport général des lois* –, con il quale prendeva avvio tutta la problematica che ci riguarda, autonoma rispetto a quella iniziale nel libro XVIII:

> Le leggi hanno un rapporto molto stretto col modo in cui i diversi popoli si procurano il sostentamento. Per un popolo che si dedichi al commercio ed al traffico per mare occorre un codice di leggi piú esteso che non per uno che

[17] Sulle *mœurs*, nel l. XIX, *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation*, in specie il cap. 16.

> si accontenti di coltivare le sue terre. Per un popolo di quest'ultimo genere occorre un codice piú esteso che non per uno che viva dei suoi armenti. E per quest'altro, un codice piú esteso che non per uno che viva della sua caccia[18].

Stridente è anche la formulazione *état politique*. Nel caso dei selvaggi, cosí poco rapportabile ad alcuna delle forme note di organizzazione dello Stato che Montesquieu, pur sottolineando i temi libertà e uguaglianza, si guarda bene dal richiamare, anche solo allusivamente, categorie come repubblica o democrazia (di contro all'uso che di termini come questi, o anche aristocrazia, si fece quasi sempre, nel corso del Settecento); il che è sottolineato dal fatto che la libertà dei selvaggi venga caratterizzata come «naturale», in opposizione a quell'altra, la libertà «politica», che Montesquieu considerava garantita da certe forme d'organizzazione dello Stato, nel Vecchio Mondo, quale la costituzione inglese.

La fenomenologia dei popoli selvaggi presentata in questi capitoli dell'*Esprit des lois* è tutta in termini negativi, con una serie di *non*, a partire dalle maggiori categorie «popoli che non coltivano le terre» e «... che non hanno l'uso della moneta»; ma, a questi *non*, non corrisponde affatto quell'immagine dell'uomo-di-natura che tradizionalmente era al fondo, come residuo, delle negazioni degli attributi della nostra civiltà; alle negazioni corrisponde invece, puntualmente, un termine positivo: non agricoltura, ma caccia e pesca; e, se pur non moneta, però anche un qualche commercio: «I popoli che, come i selvaggi, hanno poche merci di cui far traffico, commerciano con lo scambio» (XXII, 1); non leggi civili, ma *mœurs*; non governo, ma autorità degli anziani. Quelle negazioni, quindi, non indicano delle mancanze, o, alternativamente, dei motivi di felicità, ma s'inseriscono in un quadro di determinazioni, per di piú presentate come tali da formare, complessivamente, un sistema, in quanto coerenti l'una con l'altra. C'è un momento solo in cui il discorso di Montesquieu è etnocentrico: allorché, a proposito delle *lois civiles* (XVIII, 13), egli accenna al matrimonio. Comincia con un confronto diretto: «Il matrimonio non vi sarà cosí certo come presso di noi, dove è fissato dalla dimora, la donna è legata ad una casa»; poi accenna a qualche elemento descrittivo: «loro possono cambiare mogli facilmente e averne piú d'una»; per rapidamente concludere: «e talora accoppiarsi indifferentemente, come le bestie». E cosí Montesquieu viene a mostrarsi tutto tradizionale su

[18] Riprodotto alla lettera nell'art. «Loi (Droit naturel, moral, divin et humain)» nell'*Encyclopédie*.

quel tema – dei costumi matrimoniali e sessuali dei popoli lontani – che piú era sempre rimasto pregiudicato per gli Europei. Se egli pende visibilmente verso il mito quando qualifica di *admirable* la semplicità dei popoli primitivi, qui invece siamo al polo opposto.

Quanto a quell'altro punto obbligato, a proposito dei selvaggi, qual era la questione della loro religione, Montesquieu parla, come di cosa scontata, della «facilità di cambiare religione che hanno i popoli barbari e i popoli selvaggi, i quali, occupati soltanto dalla caccia, oppure dalla guerra, non s'interessano affatto di pratiche religiose» (XXV, 2; ma qui *i popoli barbari* sembra un'intrusione indebita); e poi ribadisce, in particolare, che «i selvaggi d'America sono poco attaccati alla loro religione» (XXV, 3). A parte la motivazione che ne offre[19], con una simile formulazione – che a sua volta si troverà ripresa alla lettera da tanti altri – Montesquieu non faceva che riecheggiare in qualche modo, per un verso la tradizionale opinione dell'irreligione, o quasi, dei selvaggi, e, per un altro verso, certa vecchia letteratura missionaria di propaganda, che aveva insistito sulla facilità con cui si potevano sradicare le superstizioni native dagli animi degli Indiani (mentre allora, alla metà del Settecento, prevaleva piuttosto l'opinione contraria).

D'un tema ulteriore, in cui Montesquieu pur s'imbatte a proposito dei Germani (XVIII, 22), non si ha alcun cenno, invece, in riferimento ai selvaggi d'America: il tema della discendenza matrilineare[20]. Sarà solo Ferguson, fra i pensatori del Settecento, a far tesoro delle notizie e dell'interpretazione fornite, al riguardo, dal Lafitau[21]. Consta che Montesquieu l'ebbe fra le mani, il libro di Lafitau[22], e della teoria sostenutavi mostra un qualche sentore[23]; ma nel merito risulta che, al pari di tanti suoi contemporanei, non lo degnò d'attenzione, come denunciano anche solo le opinioni sulla religione dei selvaggi che si sono appena viste – e questa è forse la maggiore occasione che egli si sia lasciata sfuggire. Ci si rassegna male, stante che, per un esempio simbolico, Montesquieu dichiara l'*Odissea* il piú bel poema del mondo (XXI, 6), e Lafitau

[19] «I popoli che non hanno templi hanno poco attaccamento per la loro religione».

[20] In realtà, Montesquieu s'imbatte piú volte nel tema delle relazioni di parentela (per es., V, 5; XXIII, 4; XXVI, 14); ma sempre lo tratta con commenti, per lo piú, sentenziosi. E sono gli stessi casi su cui s'era invece esercitata l'analisi di Lafitau.

[21] Cfr. *Civ. Soc.*, III, 2, p. 83; con rinvio a LAFITAU, *Mœurs* cit., I, pp. 72 sgg.

[22] Da una lettera a Montesquieu del padre Castel (1725), in *OC*, XVII, p. 181.

[23] Cfr. *Voyages*, in *OC*, X, p. 186, a proposito del busto di Iside visto a Torino nel 1728.

aveva esordito col dire cosí utile e interessante, la conoscenza degli usi e costumi dei diversi popoli, che Omero s'era dato a farne un intero poema, ché le avventure d'Ulisse erano solo un pretesto per istruire sulle varie nazioni[24].

4. Quel che s'è visto finora, comunque, non presentava granché di nuovo, quanto al contenuto. Finché si limitava a dedurre le caratteristiche della vita sociale dei selvaggi dalla mancanza, fra di essi, della proprietà privata del suolo, Montesquieu non veniva che a riformulare quel che già era presente nel secondo *Trattato* di Locke. Né è solo una ripresa d'elementi: derivato da Locke, anche il criterio con cui Montesquieu articola i livelli, giuridico e politico, al livello sociale. Non è che sia Montesquieu a stabilire un tale rapporto fra quel che Locke aveva sostenuto sui selvaggi nel cap. 5 del secondo *Trattato* (assenza della proprietà privata del suolo) e quel che aveva sostenuto nel cap. 8 (società senza Stato, ecc.): esso era già stato stabilito da Locke stesso nel corso del cap. 8 medesimo, quando s'era richiamato all'età dell'oro per spiegare come i selvaggi potessero stare insieme in assenza d'un potere costrittivo.

Montesquieu veniva dunque a tradurre in termini sociologici quel che Locke aveva espresso in termini morali, spiegando la semplicità dei selvaggi come mancanza d'avidità e d'ambizione. Per comprendere questo cambiamento di registro, c'è da considerare la peculiarità metodologica della ritraduzione compiuta da Montesquieu; e qui – al livello della forma che egli dà ai temi lockiani – appare la sua novità[25]. In Locke s'aveva infatti un giusnaturalismo di fondo, in cui pur penetravano elementi empirici, tratti dalla documentazione etnografica; ma le generalizzazioni che egli presentava, erano spontanee, non tematizzate come tali, in quanto nel secondo *Trattato* l'America veniva a fornire una serie di riscontri fattuali – di esempi – ai momenti di deduzioni che rimanevano però, prima di tutto, razionalistiche: sia nella teoria del diritto di proprietà privata (cap. 5) sia nella replica alla tesi dell'originarietà dell'assolutismo politico (cap. 8), il richiamo ai fatti viene *dopo*, a conferma d'argomentazioni giuridiche. Montesquieu, invece, compí l'operazione d'innalzarli a temi, quelli che in Locke erano esempi. Una teoria dei popoli che non coltivino

[24] *Dessein et plan de l'ouvrage*, in *Mœurs* cit., I, p. 4.

[25] Cfr. M. RICHTER, *Montesquieu's Theory and Practice of the Comparative Method*, «History of Human Sciences», 15 (2002), n. 2, pp. 21 sgg.

la terra e non conoscano l'uso della moneta: questo, il soggetto dell'indagine, ora.

Le pagine sui selvaggi costituiscono anzi un luogo privilegiato di verifica del programma stesso, di Montesquieu. Ricerca di leggi, sí, intese come «rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose», e cioè nel senso di quelle leggi della natura delle quali s'era cominciato a parlare da un secolo; ma nell'*Esprit des lois* questi rapporti assumono poi piú d'una forma: ora, di correlazioni reciproche, e ora, anche, di implicazioni, quando si abbia a che fare con conseguenze da determinate condizioni. Anzi, tanto piú fondamentale è un principio, in Montesquieu, quanto meno è formulabile in termini d'azione reciproca, quanto piú stabilisce una gerarchia di elementi. E cosí è nei capitoli del libro XVIII considerati sinora, 8 e 12, 13, 14.

Tale ristrutturazione teorica spiega pure l'efficacia che essi ebbero, in tutta Europa. Gli è che ne veniva un'alternativa tanto rispetto a chi considerava i selvaggi come anch'essi «politici» quanto rispetto a chi li considerava «senza società» (e fra questi ultimi, ai tempi dell'*Esprit des lois*, c'era Buffon). Il capitolo di Ferguson sui selvaggi – intitolato *Of Rude Nations prior to the Establishment of Property*[26] – sarà solo una riformulazione, assai piú discorsiva, e verificata attraverso rimandi puntuali alla documentazione etnografica, di quelli di Montesquieu che conosciamo. Montesquieu starà altrettanto alle spalle della *History of America* del Robertson, nella quale tutto si può trovare fuorché una qualche mitizzazione dei selvaggi. E gli si rifarà anche uno Herder, quando insisterà sulla separazione, presso diversi popoli mantenutasi per lungo tempo, fra i due periodi fondamentali della storia dell'umanità, in radicale contrasto l'un con l'altro: «l'epoca delle costumanze patriarcali, quando si viveva secondo usanze, saghe, costumi e tradizioni antichissime», e «l'epoca della legislazione formale, dei doveri civili, dei codici e delle sanzioni pubbliche»[27].

Ma la scoperta del ruolo fondamentale delle tecniche di sostentamento, in rapporto a tutta quanta la vita delle società, veniva a coinvolgere anche quelle del Vecchio Mondo; ché gli spunti piú realistici su di queste, nel corso del Settecento, scaturiranno da una problematica come quella fissata nei capitoli citati. È nel contesto

[26] *Civ. Soc.*, II, 2.

[27] *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774), in *SW*, VI, pp. 327 sg., con rimando a Montesquieu e a Goguet.

d'un confronto fra i popoli cacciatori, quelli pastori e quelli agricoltori, di palese derivazione montesquieuiana, che Adam Smith asserisce: «Fino a che non ci sia proprietà, non ci può essere un governo regolare, perché il vero fine di questo è d'assicurare la ricchezza e di difendere il ricco dal povero», e per ciò si capisce perché «in un popolo di cacciatori non ci sia affatto, propriamente, un governo»[28]. Oppure: «Tra i selvaggi, la proprietà comincia e finisce col possesso di qualcosa... Fra dei pastori, l'idea della proprietà è piú estesa. Ma l'estensione maggiore la riceve dall'agricoltura», ed è quest'ultima a rendere possibili la formazione delle città, lo sviluppo di tutte le arti, e cosí via, oltre che a rendere necessari «legge e governo»[29]. La centralità che nel secondo Settecento ebbe la riflessione sul fenomeno della rivoluzione neolitica deriva tutta dalla tematica della «façon dont les divers peuples se procurent la subsistance» – fino a Kant, il quale, dopo aver parlato anche lui di cacciatori e di pastori, ripeterà questa serie di implicazioni: agricoltura / proprietà privata della terra / civiltà («cominciarono le arti, tanto le arti belle quanto le arti utili») / «primi lineamenti d'una costituzione politica e d'una giustizia pubblica» / moltiplicazione del genere umano[30].

5. Quanto ai popoli civili, il criterio differenziale usato da Montesquieu per classificare i tipi di Stato politico è il volume demografico. Non il clima, come pur si dice spesso, bensí quest'altro è il perno da cui pende la sua tipologia. Ma questo principio gioca la sua parte anche nel caso delle comunità non politiche, nell'*Esprit des lois*. Se procediamo regressivamente, dalla fenomenologia sociale illustrata, per le comunità di tal fatta, a quelle che Montesquieu ne individua come le condizioni, s'incontra subito questa indicazione: i popoli selvaggi vengono definiti, anzitutto, come delle «nazioni *piccole*» (XVIII, 11).

Anche se si dà uno sguardo allo sviluppo delle idee di Montesquieu, questa fu la prima caratteristica che gli s'impose: «I paesi

[28] *Works*, V (*Lectures...*), p. 404, e II/2, p. 710 (*Wealth of Nations*, V, 1, 2).

[29] Ivi, V, pp. 460 e 488 sg. Ma anche 20 sg., 39, 107, 201 sgg.

[30] *Muthmässlicher Anfang der Menschengeschichte*, in *GS*, VIII, pp. 118 sg. Naturalmente, l'attenzione settecentesca per la rivoluzione neolitica era stata notevolmente favorita dalla tematica della scuola fisiocratica, con la teorizzazione del passaggio alla civiltà, e, dallo «stato di semplice associazione», ai «corpi politici» (come diceva Du Pont de Nemours), in virtú della comparsa di un *prodotto netto* [= rendita], con l'agricoltura; ma senza interesse per i popoli che non coltivassero la terra.

abitati dai selvaggi, ordinariamente, sono poco popolati», aveva scritto nelle *Lettres persanes* (1721), industriandosi a darne le ragioni[31]; nel quadro d'una trattazione specifica del tema popolazione, qual è quella volta nel blocco delle *Lettres* che si conclude con la 120ª. Di nuovo, nel 1725, nel discorso accademico già ricordato, la differenza che vi veniva stabilita fra i popoli selvaggi e quelli civili era presentata qualificando questi ultimi come «grandi». Poi ancora nel 1735, in una sosta riflessiva delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in sede di presentazione dei Goti, e quindi, questa volta, nel confronto dei selvaggi con popoli dediti alla pastorizia: «Ci si chiederà forse come potesse essere che dei popoli che non coltivavano le terre diventassero tanto potenti» quanto lo erano diventati i Goti, ecc., «laddove quelli dell'America sono cosí piccoli»...

La risposta fornita in quest'occasione: «Gli è che i popoli che si dedichino alla pastorizia hanno un sostentamento molto piú garantito che non i popoli che vivano di caccia»[32], anticipa la soluzione che verrà elaborata nell'*Esprit des lois*; ma, onde si passi, da un'osservazione come questa, confinata in una nota a piè di pagina nell'opera storica, alla sistemazione compiuta nell'opera maggiore, non piú opera di storia, occorrerà il progetto stesso di quest'ultima. Nella quale, infatti, l'idea che selvaggi siano i popoli il cui volume sia d'un ordine di grandezza minimo rispetto a quello di tutti gli altri, è ancorata al principio d'un *rapport*, che – nel cap. 10 del libro XVIII – era venuto a segnalare in anticipo il presupposto materiale della stessa densità delle società: il rapporto di dipendenza tra la quantità demografica e il modo di procurarsi il sostentamento.

> Quando i popoli non coltivino le terre, la proporzione in cui vi si trova il numero degli uomini che li compongono è questa: come quanto sia prodotto da un terreno incolto sta a quanto lo sia da un terreno coltivato, cosí il numero dei selvaggi in un paese sta al numero dei coltivatori in un altro... I primi non possono affatto formare un popolo grande. Se siano pastori, hanno bisogno d'un paese esteso, per poter sopravvivere in un certo numero; se siano cacciatori, sono in numero ancora minore, e per vivere formano un popolo ancora piú piccolo (XVIII, 10).

Il tragitto dei capitoli del libro XVIII considerati finora, è dunque: modi di procurarsi il sostentamento (cap. 8) / densità demografica (cap. 10) / diritto delle genti, leggi civili, Stato politico dei

[31] 120ª, in *OC*, I, p. 455.
[32] *OC*, II, p. 232.

popoli che non coltivino la terra (capp. 12-14) e che non usino moneta (capp. 16-17).

A fondamento di tutto, la problematica dei diversi modi di procurarsi il sostentamento, da parte dei vari popoli; ed essa è tematica, nell'*Esprit des lois*, solo qui, nella parte del libro XVIII che ci riguarda[33]. È solo qui che Montesquieu va oltre il criterio del volume sociale, riportandolo a quelle che ne sono le condizioni. Cosí che anche la tipologia delle forme di Stato in realtà verrà a innestarsi su quest'altra, qui presentata con la classificazione schematica dei popoli in *chasseurs*, *pasteurs* e *laboureurs*; ché le tre forme fondamentali degli Stati politici risultano quali variabili all'interno del tipo «popoli coltivatori».

Rispetto all'insistenza sul tema delle dimensioni demografiche che pure era stata di Hobbes («piccole famiglie»), l'introduzione della problematica della *subsistance* portava a un ribaltamento della concezione che della condizione degli Americani ne aveva avuta Hobbes. Sul tema demografico aveva insistito anche il Pufendorf, proponendo di spiegare attraverso un aumento della popolazione l'uscita dall'originaria comunità della terra e l'istituzione degli Stati politici; ma, pur cosí gravido di conseguenze nella storia dell'umanità, però un siffatto fenomeno rimaneva, in lui, non ulteriormente spiegato, era esso l'istanza ultima.

Alla teoria, diciamo, «politica», invece tornerà Kant. L'abbondanza di piante commestibili e di animali domestici, egli dirà[34], è da considerare opera dell'uomo, o meglio, piú precisamente, dello Stato, «perché un paese non li produrrebbe in cosí grande abbondanza se non vi fossero uno Stato ed un governo regolare e potente, e se invece gli abitanti di quel paese fossero nello stato di natura»; e «lo stesso vale anche per il numero degli uomini», che, in tali condizioni, «non potrebbe che essere molto limitato, precisamente com'è nei deserti americani», e come lo sarebbe, ivi, anche se gli abitanti avessero quell'industriosità che invece non hanno: «Gli abitanti sarebbero anche allora molto scarsi, perché nessuno potrebbe estendersi molto lungi, con tutti i suoi, sopra un suolo sempre esposto al pericolo d'essere devastato da altri uomini e dal-

[33] Nel libro d'argomento specificamente demografico, il XXIII, la problematica di XVIII, 10, non viene ripresa, se non nel breve accenno iniziale del cap. 14.

[34] *Metaphysik der Sitten*, I, II, 2, § 55, in *GS*, VI, p. 346. Un riferimento specifico al modo di vivere fondato sulla caccia, assai piú prossimo a Montesquieu, in una nota dello scritto sulla *Pace perpetua*, *GS*, VIII, pp. 363 sg.; ma la prospettiva politicistica torna a dominare nel § 82 dell'*Anthropologie*.

le bestie selvatiche; di conseguenza, il loro territorio non potrebbe fornire un nutrimento sufficiente per un gran numero di uomini». Mentre con l'*Esprit des lois* le guerre dei selvaggi, e la stessa loro impossibilità di dominare l'ambiente fisico circostante, erano state spiegate come conseguenze del loro modo di procurarsi il sostentamento, qui invece si ha il rapporto esattamente inverso: tutto viene riportato, in ultimo, all'assenza dello Stato politico, ossia a quella che nell'*Esprit des lois* non era che un'altra conseguenza del modo di procurarsi il sostentamento.

Con l'ancorare il parametro demografico alla *subsistance*, Montesquieu s'era venuto a trovare sulla strada maestra di quella problematica settecentesca della popolazione che da Cantillon arriverà a Malthus[35], attraverso i fisiocratici francesi e gli economisti scozzesi. Adam Smith dirà che «al pari di tutti gli altri animali, per natura anche gli uomini si moltiplicano in proporzione ai loro mezzi di sostentamento», ed è per questo che «c'è sempre, piú o meno, richiesta di alimenti»[36]. E dall'*Esprit des lois* (XXIII, 10), Malthus riporterà l'asserto che «ovunque si trovi un posto in cui possano vivere comodamente due persone, si fa un matrimonio. La natura v'induce quanto basta, allorché non sia impedita dalla difficoltà del sostentamento». In un'opera come quella del Malthus, il capitoletto montesquieuiano *Du nombre des hommes, dans le rapport avec la manière dont ils se procurent la subsistance* veniva a trovare amplificazione nell'intero libro I, dedicato a illustrare il principio attraverso l'esibizione dei casi che piú venivano a verificarlo, com'erano gli esempi traibili dalle relazioni di viaggio in America, Polinesia, Africa[37]. Mediatore, per tutta questa parte specifica, il Robertson della *History of America*.

Nei due secoli precedenti, in realtà s'era sempre posto, il problema delle ragioni dell'inferiorità dell'America dal punto di vista demografico: «È anche il mondo nostro superiore al nuovo nella moltitudine delle genti...», aveva cominciato col dire già Botero, per poi accumularne spiegazioni. Guardando ad esse – per fissarsi

[35] Sulla quale, l'ampia esposizione di J. J. SPENGLER, *Économie et population. Les doctrines françaises avant 1800. De Budé à Condorcet*, trad. franc. Paris 1954 [l'originale è del 1942]. E il vol. con lo stesso titolo, Paris 1956, contenente una *Bibliographie générale commentée*, presentato da A. Sauvy.

[36] *Wealth of Nations*, I, 8 (II/1, pp. 97 sg.). Naturalmente prospettive analoghe si ritrovano anche in FERGUSON, *Civ. Soc.*, III, 4, *Of Population and Wealth*.

[37] La parte d'argomento americano, nell'*Essay on the Principle of Population*, London 1798, è il cap. 3, *The Savage, or Hunter State* (mentre il 4 è sullo *State of Civilized Nations*).

sugli estremi dell'arco problematico che arriva a Montesquieu – ben risulta come l'originalità di quest'ultimo consisterà nella selezione fra gli spunti diversi che gli erano alle spalle. Aveva dunque detto Botero che «qui [nel Vecchio Mondo] si sono ritrovate le arti da sostentar la vita, com'è l'agricoltura, e da conservarla, come l'architettura, e da accomodarla, come la mercatantia. Sí che la propagatione e la moltiplicatione del genere humano qui era aiutata e dalla natura e dall'industria, là [nel Nuovo Mondo] dalla natura, si può dire, solamente». Ma questa considerazione l'aveva introdotta nella forma di un'annotazione supplementare («Di piú, qui si sono ritrovate...»). La dava infatti a rincalzo di un'altra, tutta diversa: le terre d'America non sono popolate come le nostre perché queste sono state popolate prima di quelle, «anzi queste erano già piene quando quelle cominciarono a popolarsi, e si popolarono di quel che avanzò a queste»[38]. Orbene, quest'altra fu la spiegazione che di fatto s'impose, nel seguito. Il successo stesso, nel Seicento, dell'ipotesi d'un diluvio locale, sopraggiunto nel continente americano, derivò anche dalla facilità con cui cosí si veniva a render ragione della sua povertà demografica, come conseguenza del minor tempo a disposizione per moltiplicarsi. Con una simile ipotesi si veniva a spiegare agevolmente anche la condizione di vita in cui s'erano trovate, quelle genti. Ma quest'ultima rimaneva del tutto inarticolata rispetto alla questione demografica: due conseguenze parallele, ma reciprocamente irrelate, del medesimo evento, come ben si vede, ad esempio, in Bacone[39]. Patente è quindi il contrasto con l'associazione dei due temi che si troverà in Montesquieu, quando entrambi verranno riportati, anziché a qualche evento, a una condizione materiale, come il modo di procurarsi il sostentamento.

L'abbandono del parametro temporale, relativamente ai selvaggi, è un caso dell'estraneità di Montesquieu alla fiducia nelle virtú ermeneutiche della diacronia. Per la rottura che cosí si veniva a produrre con le opinioni ancora dominanti alla metà del Settecento, basti riferirsi al contemporaneo che piú è pertinente confrontare con Montesquieu: Buffon. Questi asseriva sí, in riferimento all'America, che «la moltiplicazione degli uomini dipende ancor piú dalla società che dalla natura»; ma lo spiegava coniugando l'idea

[38] *Le relationi universali* cit., I, 4, [t. I], p. 201, *In qual cosa il nostro mondo sia superiore al nuovo.*

[39] Cfr. *Works*, III, p. 143 (*Nova Atlantis*). Tramite Buffon, l'idea d'un diluvio particolare americano, per spiegare la novità storica degli indigeni di quella parte del mondo, perverrà fino al Raynal.

della giovinezza storica degli Americani con la convinzione – che in quel momento ancora nutriva – che fra i selvaggi non si avesse società; sí che nell'asserto citato il rapporto non era fra popolazione e forme specifiche di società, in senso comparativo, ma fra popolazione e *la* società in assoluto, il vivere in società, che o si dà oppure no: sí nel Vecchio Mondo, non nel Nuovo. Il rapporto in questione veniva infatti presentato in questi termini: «Come il numero degli uomini non può aumentare considerevolmente che in virtú della loro unione in società, cosí, d'altra parte, è l'aumento del numero degli uomini, già pervenuto ad un certo punto, a produrre pressoché necessariamente la società»; e di qui la conclusione specifica sull'America: «Il numero degli uomini vi era ancora troppo piccolo, ed il loro insediamento in tali luoghi troppo recente, perché avessero potuto sentire la necessità, od anche solo i vantaggi, di riunirsi in società»[40]. Conclusione che lasciava fuori i casi rappresentati dal Messico e dal Perú; ma perché «il Messico e il Perú li si possono considerare come i territori del continente popolati da piú tempo», precisava Buffon, e ciò, a sua volta, «perché sono i soli in cui si siano trovati degli uomini riuniti in società»[41].

6. Tra un capitolo altamente teorico come il 10 (numero degli uomini) e la fenomenologia istituzionale dei popoli che non coltivino la terra (capp. 12 sgg.) è inserito il capitolo *Des peuples sauvages et des peuples barbares*[42], che ne presenta le definizioni:

> Fra i popoli selvaggi e i popoli barbari, la differenza è che i primi sono piccoli popoli dispersi, che, per qualche ragione particolare, non possono riunirsi, mentre i barbari, solitamente, sono dei piccoli popoli che però possono riunirsi. Solitamente, i primi sono dei popoli cacciatori; i secondi, dei popoli pastori (XVIII, 11).

Con una definizione simile, quello dei «selvaggi» non è piú un concetto di specie entro il genere barbari; ma, ora, selvaggi e, rispettivamente, barbari, sono due specie d'uno stesso genere: dei popoli che non coltivino le terre. Due tipi ideali, elaborati a un livello accentuato di astrazione – come mostra l'iterazione dell'avverbio *ordinairement* – e con una completa de-assiologizzazione, rispetto alla tradizione. Non una definizione semantica meramen-

[40] *HN*, III, p. 489 (= *OC*, III, p. 531).

[41] Ivi, p. 516 (= *OC*, III, p. 562).

[42] A riguardo del quale, A. ESKÉNAZI, *"Peuple" et "nation" dans "De l'esprit des loix"*, «Revue Montesquieu», 3 (1999), pp. 111 sgg., riesce a persuadere d'aver completamente torto.

te in base all'uso corrente, bensí esplicativa, ossia tale che dell'uso certamente tien conto, però dà una connotazione univoca, e, per ciò, rigorosa, al fine che, cosí riformulata, la nozione possa venir utilizzata all'interno d'una teoria.

Nel contenuto, la definizione è in base a parametri tutti strutturali: dimensioni delle comunità / loro necessario isolamento / modo di procurarsi il sostentamento; anziché direttamente in riferimento alle implicazioni a livello istituzionale, quali popoli senza Stato, per esempio, o retti da costumi piuttosto che da leggi, e cosí via – caratterizzazioni certo rilevanti, queste altre, ma che a loro volta richiedevano di venir spiegate. Anche una caratterizzazione a livello sociale, del tipo di quella che verrà tendenzialmente privilegiata da un Ferguson – popoli senza proprietà privata –, seppure già alquanto esplicativa, rimarrebbe però pur sempre a un livello non il piú radicale. La scelta compiuta da Montesquieu mostra come egli abbia pensato sino in fondo le caratteristiche sociali e istituzionali quali conseguenze d'altro.

Dei temi che egli coagula nella definizione che propone, il meno problematico appare il primo, nell'ordine in cui li presenta: popoli *piccoli*; ché già si sa come ciò dipenda, a sua volta, dal loro modo di procurarsi il sostentamento. Ma quel che Montesquieu aggiunge di seguito, viene a retroagire anche su questo elemento. A risultare decisiva, infatti, non appare tanto la piccolezza in sé considerata, quanto l'impossibilità che quelle nazioni piccole si riuniscano a comporne di piú grandi. È una tale impossibilità a definire propriamente i popoli selvaggi, se vengono definiti in opposizione prossima ai popoli barbari, e questi sono definiti, a loro volta, dalla possibilità che invece manca agli altri[43]. (Per inciso, in questo luogo emerge dunque esplicitamente il tema della possibilità oggettiva, e quindi d'una necessità intesa nel senso del darsi o meno delle condizioni di possibilità).

Anche a proposito di «popoli cacciatori», ci s'imbatte in una formulazione d'indeterminatezza: «sont *ordinairement* des peuples chasseurs». Ma, che non si tratti d'una cautela meramente verbale – in realtà, anzi, l'avverbio *ordinairement* è una parola chiave in Montesquieu, una sua categoria metodologica –, appare, nel caso, se solo si consideri un altro capitolo del solito gruppo del libro XVIII, addirittura già il 9, *Du terrain de l'Amérique* (ma, piú che

[43] Montesquieu teneva presente il caso dei Germani antichi, inizialmente «divisi fra di loro... prima che il terrore dei Romani facesse sí che si riunissero» (XXVIII, 11).

all'America, dedicato ad alcune zone di essa); dal quale sono ricavabili elementi d'integrazione, rispetto alla caratterizzazione dei selvaggi come finora la conosciamo. Vi si parla infatti di un'economia, dei selvaggi, che conosce anche la *raccolta*: «... Ivi la terra produce da sola molti frutti di cui ci si può nutrire»; e inoltre un minimo di coltivazione della terra: «... Ivi le donne coltivano un pezzo di terra attorno alla loro capanna». Per quel che ne viene rispetto alla teoria, si dovrà intendere che, quando parla di «popoli cacciatori», non per ciò Montesquieu escluda la pesca né la raccolta di frutti selvatici (fin dai tempi d'Aristotele[44] la pesca era considerata una sottospecie della caccia, e fin dai tempi di Varrone[45] la raccolta appariva come il modo piú primitivo di procurarsi il sostentamento), e neppure una qualche forma di coltivazione della terra, purché estremamente limitata (qualitativamente, la si chiama orticultura). Comunque, codesti elementi, raccolta e orticultura – anche in situazioni in cui si dovesse trovare che prevalgano addirittura, rispetto alla caccia e alla pesca –, non entrano in conflitto con le caratteristiche che li definiscono, i popoli selvaggi, come la piccolezza e l'isolamento.

7. Il capitolo già ricordato dell'*Essay* di Ferguson, comincerà cosí: dall'una all'altra estremità dell'America, dal Mare del Nord fino ai confini della Cina, dell'India e della Persia, nella costa occidentale dell'Africa, in tutti questi luoghi incontriamo nazioni a cui «conferiamo gli appellativi di *barbare* o di *selvagge*». Cosí, materialmente alla lettera, lo si sarebbe potuto dire da sempre. Ma ora Ferguson proseguiva: «... Alcune fondano il loro sostentamento sulla caccia, la pesca o i prodotti naturali del suolo... altre possiedono armenti e dipendono dai pascoli per i loro viveri», e questa distinzione indica i due stati separati sotto i quali è da considerare la storia dell'umanità nella sua condizione piú rozza: «quello del selvaggio, e quello del barbaro»[46].

Come avviene, ci fu anche chi non s'accorse di nulla; ad esempio, quel commentatore dell'*Esprit des lois* che, arrivato al capitolo *Des peuples sauvages et des peuples barbares*, bellamente annotava: «Sarebbe meglio deffinire cosa s'intende per questa parola *barba-*

[44] *Pol.*, 1256a35 sgg. (ma è da guardare tutto il contesto, dedicato ai diversi modi di vita praticati dagli uomini).

[45] Cfr. *De re rust.*, II, 1.

[46] *Civ. Soc.*, pp. 81 sg.

ri. Se s'intende l'ignoranza, i selvaggi dispersi non hanno maggior sapere. Se s'intende la crudeltà, ve n'ha dei riuniti non crudeli e dei sparsi crudeli. Gli antichi chiamavano *barbari* quelli che non erano come loro... Noi siamo soliti applicare questo nome piú alle nazioni incolte ed ignoranti che alle crudeli; ora in questo senso i selvaggi sono barbari anch'essi»[47]. Al confronto, risalta invece come della definizione di Montesquieu si fossero impadroniti – con una celerità in genere inusitata, in questo tipo di consacrazioni terminologiche – direttamente i vocabolaristi, almeno francesi. Nel *Dictionnaire universel* cosiddetto *de Trévoux*, per esempio, nell'edizione del 1771, alla voce «Sauvage», si trova sí riprodotta la definizione vecchia, quale compariva nelle edizioni precedenti: «... si dice anche dei popoli che vivono erranti nei boschi, senza abitazione fissa, senza leggi, senza Stato [*police*] e quasi senza religione»; ma questa volta seguiva, in piú: «Vivono di caccia, di pesca e dei frutti della terra. I *s*. vivono dispersi, senza riunirsi. I *barbari*, invece, spesso si riuniscono». E la voce «Sauvages» della grande *Encyclopédie*[48] era stata un mero inserto di tutti i luoghi dell'*Esprit des lois* in cui compariva il termine.

Tra i vari elementi, si poteva puntare magari su quelli piú plastici, senza porre ulteriori problemi di spiegazione: «Sono sempre barbari» – ma *barbari*, qui, in senso generico, con la mira sugli indigeni americani – «i popoli che son pochi», e «culti» possono essere, i popoli, «se crescono in numero», scriverà Genovesi nel suo, dei commenti all'*Esprit des lois*[49] (Genovesi, il pensatore, di tutto il Settecento, nel quale, a una ricognizione statistica, probabilmente si rintracci il maggior numero di luoghi sui selvaggi, attraverso l'utilizzazione in grande delle relazioni di viaggio)[50]. Oppure, si punterà sull'isolamento reciproco, dei popoli selvaggi, spiegando il loro stato di arretratezza quale conseguenza dell'essere, ognuno di tali popoli, abbandonato a se stesso: «Le società isolate si civilizzano [*s'éclairent*] lentamente, con difficoltà; non s'arricchiscono delle scoperte che il tempo e l'esperienza producono presso gli altri popoli», scriverà il Raynal (nel quale sarà ormai presente anche la parola nuova, *civilisation*) quasi all'inizio della parte dell'*Histoire*

[47] D. F. VASCO, *Opere*, a cura di S. Rota Ghibaudi, Torino 1966, p. 316.

[48] Nel t. XIV, comparso nel 1765.

[49] Cfr. *Spirito delle leggi con le note dell'abate Antonio Genovesi*, Napoli 1777, ad XVIII, 9.

[50] Cfr., ora, l'apposito saggio in appendice a A. GERBI, *Il mito del Perú*, postumo, a cura di S. Gerbi, Milano 1988, pp. 317 sgg.

philosophique dedicata all'America[51]. Ancor piú di frequente, la nozione di selvaggi verrà ancorata direttamente al loro modo di procurarsi il sostentamento. Per esempio, Rousseau: «Tre maniere di vivere possibili all'uomo: la caccia, la cura degli armenti e l'agricoltura... A questa divisione si rapportano i tre stati dell'uomo in rapporto alla società: il cacciatore è *selvaggio*, il pastore *barbaro*, e il coltivatore *civile* [*civil*]»[52].

Naturalmente, la definizione dei selvaggi quali cacciatori, tutti l'intesero come indicativa del livello maggiore d'inventività e d'impegno, d'*industrie*, a cui pervenissero, generalmente, i popoli che non traessero il loro sostentamento dalla pastorizia o dall'agricoltura. Si ebbero, anzi, delle ulteriori classificazioni, per cui, all'interno dello stesso stato selvaggio, la caccia veniva a rappresentare il limite superiore, oltre il quale tale stato cessava. Presentava le cose in tal modo, per esempio, Isaak Iselin, parlando *Von dem Stande der Wildheit*: «Ma la rozzezza, in questo stato, ha pure le sue varianti e dei gradi differenti»; si comincia col vivere solo di radici e di frutti selvatici; il primo grado della laboriosità è la pesca; infine, «la solerzia si eleva alla caccia»[53]. Già Rousseau aveva presentato una successione analoga, nel *Discours sur l'inégalité*[54]; e dipoi Robertson li seguirà dettagliatamente, i modi di procurarsi il sostentamento praticati nelle diverse zone del Nuovo Mondo, secondo lo stesso schema. Queste classificazioni erano del tutto autonome, rispetto al risultato economico complessivo: che il massimo di industriosità fosse dimostrato dagli Indiani dei paesi freddi, rispetto a quelli che potevano vivere quasi solo di raccolta, o che, sulle rive dei grandi laghi e dei grandi fiumi, trovavano agevolmente di che sostentarsi con una pesca abbondante quanto facile, era ovvio un po' per tutti.

Sempre Rousseau, ripeteva la classificazione in rapporto alle caratteristiche dei diversi ambienti fisici:

[51] *Histoire*, VI, 6 (III, p. 347). Sui temi piccolezza e dispersione delle tribú selvagge, IX, 5 (V, p. 16): «Le società naturali sono poco numerose... Ogni divisione [d'un nucleo originario] va a stabilirsi a distanze opportune», ecc.; e XV, 4 (VIII, p. 22).

[52] *Origine des langues*, cap. 9, in *OC*, V, pp. 400 sg.: «Sia dunque che si ricerchi l'origine delle arti e sia che s'osservino i primi costumi, si vede che, nel principio, tutto dipende dai mezzi di procurarsi il sostentamento»; e, «di tali mezzi, quelli che rendano possibile che gli uomini si riuniscano sono determinati dal clima e dalla natura del terreno».

[53] *Über die Geschichte der Menschheit* cit., III, 3 (I, pp. 231-3).

[54] Dalla raccolta (cfr. *OC*, III, p. 135) alla pesca, alla caccia (p. 165) e all'orticultura (pp. 144 sg. e 172 sg.).

> I luoghi ingrati e sterili, dove quanto si produca non vale il lavoro che vi si sia impiegato, devono rimanere incolti e deserti, o popolati solo da selvaggi. I luoghi in cui il lavoro umano non renda che lo stretto necessario, devono essere abitati da popoli barbari, ogni civiltà [*politie*] essendovi impossibile. I luoghi in cui si dia sí un surplus del prodotto sul lavoro, ma modesto, sono adatti ai popoli liberi[55].

La classificazione si prestava anche ad essere estesa ulteriormente, moltiplicando i temi. Da parte di Rousseau stesso, ad esempio:

> ... Queste tre maniere di scrivere corrispondono con molta precisione ai tre diversi stati sotto i quali si possono considerare gli uomini riuniti in nazioni. La pittura di oggetti s'adatta ai popoli selvaggi; i segni di parole e proposizioni ai popoli barbari; e l'alfabeto ai popoli civili [*policés*][56];

dove suona indicativa la forzatura stessa, per la vaghezza relativamente ai popoli pastori: non si capirebbe neppure che cosa Rousseau intenda dire, se il brano non venisse a riassumere una pagina in cui come esempio dei popoli selvaggi erano recati i Messicani, e, di popoli pastori – con disinvoltura, diciamo – Cinesi ed Egiziani.

E da parte di Diderot:

> Nei popoli che non accordano stima che alla forza ed al coraggio... le donne vivono nell'obbrobrio. Spettano loro i lavori considerati abbietti... Le donne sono meno infelici nei popoli pastori, ai quali una maggior sicurezza d'esistenza consente d'occuparsi un po' di piú del compito di renderla gradevole... Le relazioni fra i due sessi migliorano ancora non appena comincino a venir coltivate le terre[57].

O ancora, sempre Diderot, sulle condizioni dei prigionieri di guerra: i popoli piú civili [*policés*] li riscattano, li scambiano, ecc., i popoli semibarbari li riducono in schiavitú, infine i piú selvaggi li tormentano, li sgozzano e li mangiano (con la postilla, tutta montesquieuiana, quasi un *tic*: «è il loro esecrabile diritto delle genti»)[58].

Su quel che era essenziale puntava, per esempio, Turgot: «Famiglie, o popoli piccoli, molto lontani gli uni dagli altri, perché ad ognuno occorre uno spazio vasto per nutrirsi: tale, lo stato dei *cacciatori*». E seguiva la verifica empirica: «Popoli che parlano la stessa lingua si trovano talora a distanza, fra loro, di piú di seicento leghe, circondati da popoli che non la capiscono; e ciò è comune fra i selvaggi dell'America, dove, per la stessa ragione, si vedono dei

[55] *Contrat social*, III, 8, in *OC*, III, pp. 415 sg.
[56] Ivi, cap. 5, p. 385.
[57] In RAYNAL, *Histoire*, VII, 17 (IV, pp. 113 sg.) = Diderot, fr. 66d (Duchet, p. 75).
[58] Ivi, IX, 5 (V, p. 29) = fr. 95c (Duchet, p. 80).

popoli costituiti da non piú che quindici o venti uomini»[59]. Senza pretese teoriche, una siffatta spiegazione era già stata presente anche in Lafitau[60]. Dipoi, nel contesto della problematica messa in moto da Montesquieu, tornerà presso un Robertson[61].

Nello stesso modo il de Pauw spiegava anche la necessità dei conflitti intertribali permanenti, in uno dei pochi punti impegnati ermeneuticamente delle *Recherches philosophiques*. Conflitti non motivati, certo, da desiderio di conquista – questo sarebbe anzi il caso per cui sarebbero costretti a incivilirsi, egli asseriva – né di difesa della propria libertà, bensí esclusivamente dalla necessità di garantirsi il sostentamento: «al sostentamento d'una singola popolazione occorreva un immenso terreno incolto per avere l'equivalente d'un piccolo terreno coltivato», ché «i prodotti della caccia diminuiscono in proporzione diretta al numero dei cacciatori», e «solo l'agricoltura moltiplica i raccolti in proporzione al numero dei coltivatori». Cosí, dove Montaigne aveva visto, in assenza della motivazione della conquista territoriale o del soggiogamento politico, un ammirevole disinteresse, a petto delle guerre usuali nel Vecchio Mondo; Hobbes, invece, il manifestarsi della natura umana cosí com'è, priva del grande artificio dello Stato; e Rousseau, al rovescio, un effetto dell'avvenuto raggruppamento degli uomini in nazioni particolari[62]; i giansenisti, se si vuole, un caso dell'eterna malvagità dell'animale uomo; e dove Kant, in fine, vedrà invece una testimonianza, comunque, della dignità umana, per il prevalere d'una motivazione puramente ideale, quale l'orgoglio, fino alla messa a repentaglio della vita – nel medesimo fenomeno si ritrovava, ora, nient'altro che una conseguenza della «costituzione della vita selvaggia»[63].

Nell'*Esprit des lois*, era stato bensí insinuato, ma non di piú; allorché Montesquieu aveva detto che, «*per vivere*», i popoli cacciatori sono ancora piú piccoli dei popoli pastori (XVIII, 10), e che «si disputano la terra incolta come fra di noi ci si disputano le ere-

[59] *Œuvres*, I, pp. 278 sg. Analogamente ROUSSEAU, *Origine des langues*, cap. 9, in *OC*, V, p. 399 e nota; SMITH, *Works*, V (*Lectures...*), pp. 213 sg., 497 sg.

[60] Cfr. *Mœurs* cit., I, pp. 43 sg.

[61] *History*, IV, IV, 1 (I, pp. 336 sg.). Già Locke – è vero – s'era insistentemente riferito all'esistenza di vasti territori deserti fra le varie comunità selvagge; ma nel quadro dei limiti del diritto di appropriazione privata del suolo: quei territori avevano in lui il nome giuridico di *loci vacui* o *terræ nullius*.

[62] Sulle guerre dei selvaggi cfr. comunque anche SMITH, *Works*, V (*Lectures...*), p. 522, e II/2, pp. 689-92 (*Wealth of Nations*, V, I, 1); e ROBERTSON, *History*, IV, 5 (I, pp. 349 sgg.).

[63] DE PAUW, *Recherches philosophiques* cit., I, pp. 109 sgg.

dità», perché «trovano occasioni frequenti di guerra per le loro cacce e le loro pesche» (XVIII, 12).

8. Nella definizione stessa dei popoli selvaggi, Montesquieu aveva avuta cura d'aggiungere che l'impossibilità che si riuniscano in comunità di maggiore estensione dipendeva da «quelques raisons particulières» – espressione assai forte, per essere inserita in quel punto chiave –, cosí suggerendo che esse fossero di vario genere. Per cominciare, intanto egli non guardava soltanto al modo di procurarsi il sostentamento attraverso la caccia, ma altrettanto alle sue conseguenze indirette: «Il loro paese è, *ordinairement*, pieno di foreste; e, dal momento che non hanno irreggimentato il corso delle acque, è pieno di paludi, dove ogni gruppo si accantona e forma un piccolo popolo» – suona la conclusione del cap. 10, *Du nombre des hommes*. E, per la rilevanza sistematica di questa che si presenta modestamente come un'osservazione, basta ricollocarla nel complesso del libro XVIII; dove i capitoli 6 e 7 – alle spalle del blocco che ci riguarda – erano dedicati all'*industrie des hommes* e agli *ouvrages des hommes*, quando questi vengano a trasformare il loro stesso ambiente naturale, rispetto a come dato: «Vediamo scorrere fiumi dove prima c'erano laghi e paludi», ecc.

Cosí rimesso al suo posto, l'accenno di Montesquieu alle foreste e alle paludi dominanti nei paesi abitati dai popoli cacciatori, denuncia sí la comparsa d'un parametro nuovo, rispetto a tutti quelli presenti finora: la natura fisica; ma non perciò l'introduzione d'un elemento di tipo naturalistico. La considerazione di Montesquieu, a questo proposito, va anzi in una direzione opposta. Quanto piú nel suo pensiero c'è naturalismo, tanto piú non è da trovare dove ci sia, anzi, una spinta in una direzione antagonistica – quella che era dominante in un Buffon. Ed è, questo, uno dei due o tre punti dell'*Esprit des lois* che consentano di non considerare gratuita l'assicurazione a posteriori, da parte dell'autore, che nell'opera si aveva «un trionfo perpetuo delle cause morali sul clima, o meglio, in generale, sulle cause fisiche»[64].

Dietro, c'è un'immagine del pianeta terra, come fatto non pro-

[64] Cosí, *OC*, VII, p. 247, in risposta alle censure della Sorbona (ora, anche CL. LAURIOL, *La condamnation de l'"Esprit des lois" dans les Archives de la Congrégation de l'Index*, in C. LARRÈRE (a cura di), *Montesquieu, œuvre ouverte?*, Oxford-Napoli 2005, pp. 91 sgg.). Ma Montesquieu l'aveva già detto fin dall'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*.

prio per gli uomini, o almeno non per stringerli insieme in comunità piú che tanto grosse. Scriverà uno dei primi tedeschi ad essere toccato dalla problematica di Montesquieu, a capo delle sue considerazioni sui popoli selvaggi:

> Tacito dice della Germania che non presentava alla vista se non foreste orribili e paludi inabitabili. E in queste poche parole troviamo il quadro dell'universo prima che la terra fosse coltivata dall'industriosità degli uomini... È per la stessa ragione che non si vedeva quasi nient'altro che un insieme di boschi e di paludi anche in America, ad eccezione del Perú e del Messico, i cui popoli erano civili[65].

Anche in Montesquieu è presupposta, per tutto il pianeta nel suo stato naturale, un'immagine come questa: pochi e limitati luoghi abitabili, di contro a vaste zone naturalmente inabitabili[66]. Non è infatti che egli dica: sono selvaggi i popoli che abitano in paesi pieni di foreste e di paludi; ma, al contrario, di foreste e di paludi sono pieni i paesi abitati dai selvaggi, «dal momento che ivi gli uomini non hanno irreggimentato i corsi delle acque», ecc. – al contrario di come aveva pensato un Botero, per esempio, quando aveva presentato come specifica della sola America, e tale che ne spiegava la povertà demografica, questa situazione: «Ivi son monti, boschi, paludi senza fine, che rendono grandissimi tratti di paesi inhabitabili»[67].

Le variabili che si riscontrano sulla terra nel XVIII secolo non sono quindi, per Montesquieu, relative soltanto a differenze fisiche presupposte fra zona e zona del pianeta, ma anche sopraggiunte in quanto in certune si sia esercitata e in certe altre no, l'*industrie* degli uomini. L'aveva annotato già in un pensiero, probabilmente nel 1721, che rappresenta il lontano luogo d'origine di questa problematica. Distinti i luoghi della terra in alcuni del tutto inabitabili, altri abitabili senza alcun inconveniente, e altri ancora che abitabili non lo sarebbero, se non si fossero trovati dei rimedi agli inconvenienti che vi s'incontravano, Montesquieu s'era allora fermato su questi ultimi: «Non è che in certi luoghi questi rimedi siano stati stabiliti da una provvidenza particolare al fine di

[65] J. G. STEEB, *Versuch einer Beschreibung vom Zustande der ungesitteten und gesitteten Völker*, Carlsruhe 1767, pp. 9 sg. Nelle *Observationes historico-politicæ de hominum moribus et institutis in statu cum naturali tum civili*, Tubingæ 1763, pp. 3 sg.

[66] Cfr., per es., XVII, 3, sulla mancanza d'acqua in molte zone della Cina, benché in essa abbiano la loro sorgente quasi tutti i grandi fiumi dell'Asia.

[67] Nel luogo già citato.

renderli abitabili; ma, al contrario, sono stati resi abitabili dacché sono stati trovati quei rimedi»[68].

Analogamente, quando Montesquieu asserisce che «la natura[69] ed il clima dominano quasi da soli sui selvaggi» (XIX, 4, *Ce que c'est que l'esprit général*), anziché un'espressione delle sue teorie naturalistiche, questa asserzione è antagonistica, rispetto al determinismo climatico: un conto è sostenere un'azione del clima e del suolo abitato sulle istituzioni e sui costumi delle diverse nazioni, e un conto è il *dominio* del clima e dell'ambiente; ma questo si trova, secondo Montesquieu, soltanto in un caso limite: nel caso di quegli uomini che non dominino affatto, loro, la natura e il clima. Questo dominio della natura del terreno e del clima, lungi dall'essere un fenomeno universale, è invece il tratto che segna la differenza specifica dei popoli selvaggi rispetto a tutti gli altri.

Ma è solo cosí? Il dominio della natura e del clima sui popoli selvaggi dipende solo dal modo in cui essi si procurano il sostentamento, come tale che, attraverso la caccia e la raccolta, non riesce a togliere le paludi e a incanalare le acque? È solo una rilevazione di geografia sociologica? O non è invece che i selvaggi non dominano la natura del loro terreno e il loro clima perché questi, nei loro paesi, dominabili non siano affatto, in assoluto, sí che ad essere selvaggi sarebbero costretti? In quest'ultimo caso si avrebbe un circolo, ma l'istanza ultima sarebbe la natura fisica: il modo di procurarsi il sostentamento dei selvaggi sarebbe anzitutto la conseguenza necessaria del loro habitat. E cosí si ritroverebbe, a conclusione di tutto, proprio quel naturalismo, nella spiegazione dei fenomeni sociologici, per il quale del resto Montesquieu è passato in proverbio.

Orbene, all'*Esprit des lois* è estranea un'alternativa globale come appena formulata. La necessità assoluta che gli uomini siano selvaggi per cause fisiche, è valida solo per alcune zone della terra, e non per tutte; in altre – pensa Montesquieu – si ha piuttosto la mancanza di stimoli adeguati a che gli uomini esercitino la loro industriosità e s'incamminino cosí oltre lo stato di selvaggi. E, per queste altre zone, la spiegazione non sta in piedi senza un elemento di mediazione di tipo non naturalistico, bensí antropolo-

[68] *Spicilège*, n. 298, in *OC*, XIII, p. 299.

[69] La *nature* è, qui, «la natura del terreno», nel senso – come nel titolo del l. XVIII – della sua configurazione e della sua qualità quanto a fertilità o meno; come risulta dai due luoghi in cui Montesquieu affronta tematicamente il nesso popoli selvaggi / ambiente naturale: XVIII, 9, per l'America, e XXI, 2, per l'Africa.

gico: una filosofia dell'uomo centrata sul binomio bisogno/stimolo. In tal modo, si ha una divisione del pianeta, dal punto di vista della geografia sociologica, in tre grandi settori: là dove la natura sia del tutto matrigna, si avranno per forza popoli selvaggi, e non si può pensare che sia mai altrimenti; dove, al contrario, la natura sia una madre estremamente prodiga, si avranno popoli selvaggi, di nuovo, ma non certo perché sia impossibile altrimenti, in ipotesi; e per lo stesso motivo, infine, si avranno la barbarie o la civiltà, ossia la pastorizia o l'agricoltura e il commercio e le arti, ecc., là dove la natura, di per sé, non sia benevola piú che tanto, ma neppure raggiunga il limite della completa infecondità.

a) Capitolo *Des peuples sauvages et des peuples barbares*, subito dopo la definizione dei due tipi ideali, e ad illustrazione della stessa:

> ... Lo si vede bene nel Nord dell'Asia. Invece *i popoli della Siberia non potrebbero vivere raggruppati, perché cosí non potrebbero nutrirsi*; mentre i Tartari possono vivere raggruppati per qualche tempo, perché per qualche tempo i loro armenti possono essere riuniti insieme.

b) Capitolo tematico sul Nuovo Mondo, quello intitolato *Du terrain de l'Amérique*:

> A far sí che in America tanti popoli siano selvaggi, è che da sola la terra vi produce molti frutti di cui ci si possa nutrire. Se le donne vi coltivano un pezzo di terra intorno alla loro capanna, il mais vi cresce subito. La caccia e la pesca fanno il resto dell'abbondanza.

c) Sempre nel capitolo *Du terrain de l'Amérique*, in contrapposizione al caso appena considerato:

> In Europa, non si avrebbero tutti questi vantaggi, se vi si lasciasse incolta la terra; non ci verrebbero che foreste, querce ed altri alberi infruttiferi.

Se di qui si guardi al libro XVIII, *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du terrain*, nel suo andamento alquanto sinuoso, si vede anche che, una volta stabilita subito la correlazione fertilità/dispotismo (capp. 1 e 2), si presentava da sé l'obiezione dell'assenza di dispotismo in terre fertili come quelle di certe zone dell'America, abitate però da selvaggi; e questa viene affrontata nel cap. 9. Senonché, nel frattempo, sulla traccia dei pensieri che scaturivano dal riferimento all'America, per una sorta d'associazione di idee, il libro appena iniziato aveva già preso tutt'altro tema, quello dei *peuples sauvages* e dei *peuples barbares*, con la nuova problematica che questo si traeva dietro.

9. La domanda a cui Montesquieu risponde nel capitolo *Du terrain de l'Amérique* è perché mai in America siano cosí tanti i popoli selvaggi. Ossia, per un verso, *non tutti* – considerando, evidentemente, i casi del Perú e del Messico, dei quali (come vedremo) Montesquieu ha già parlato nel precedente libro XVII – e, per un altro verso, *piú di quanti ci si aspetterebbe*. E quest'altro è il punto. S'avverte come un moto di stupore, da parte dell'autore.

Nessuno stupore, finché s'incontrino dei selvaggi nelle zone del Nuovo Mondo che si trovino sotto un clima d'ordine analogo a quello della Siberia; come nelle parti piú settentrionali. E anche questo Montesquieu l'ha già previsto, nel libro XVII: «Le relazioni ci dicono... che il clima della Siberia è cosí freddo che, salvo che in qualche posto, non può venir coltivata... e che gli indigeni sono divisi in popolazioni miserabili, *che sono come quelle del Canada*» (XVII, 3; ma anche XXIV, 23)[70]. Lo stupore sorge invece quando in America si discenda verso i Tropici, e si guardi alle caratteristiche fisiche delle terre dove erano sorte le colonie inglesi o quelle iberiche. Tra i testi che Montesquieu aveva schedati, scorrendo sistematicamente le *Lettres édifiantes et curieuses* gesuitiche, ne aveva incontrati, per esempio, di questa fatta: «Benché il Cielo sia stato tanto generoso con chi viva in California e la terra vi produca da sola quel che altrove non cresce se non con molto lavoro e molta fatica, tuttavia chi vi abita, contento di trovare senza fatica quanto necessario per la vita, per il resto si dà ben poco da fare»[71]. Era un tema, del resto, sul quale s'erano sbizzarriti tutti i propagandisti della colonizzazione, quando le regioni ne prestavano il destro; e sul quale (di su un accenno del barone de Lahontan) già aveva fatto leva, per esempio, Huet, come su elemento che, assieme alle smisurate proporzioni degli alberi del Perú e alla straordinaria longevità degli indigeni del Nuovo Mondo, veniva a comporre un quadro di completa dissomiglianza rispetto al Vecchio[72]. Ma neppure sarebbe il caso di porre problemi di fonti, per il capitolo *Du terrain de l'Amérique*; ché Montesquieu veniva a evocarvi un'immagine piú che corrente: della foresta tropicale, come un mondo lus-

[70] Un appunto sul clima del Canada, nello *Spicilège*, n. 393, *OC*, XIII, p. 357.

[71] F. M. PICOLO, S.J., *Mémoire touchant l'estat des missions nouvellement établies dans la Californie*, in *Lettres édifiantes et curieuses...*, V Recueil, Paris 1724, pp. 272 sg. (e, di Montesquieu, cfr. *Geographica II*, ff. 306-8, in *OC*, II, p. 956).

[72] Cfr. *Huetiana, ou Pensées diverses de M.r Huet*, Amsterdam 1723, XII [*Défense des anciens contre les modernes*], p. 31, con rimando al Lahontan.

sureggiante, brulicante di vite di tutte le sorti[73]. Una terra dell'età dell'oro, per il lato piú fabulistico dell'antico mito – quale, dopo Montesquieu, gli Europei ritroveranno nelle isole del Pacifico.

Ma fu a questo punto che a Montesquieu s'affacciò il problema. Dove il missionario s'era limitato a esprimerlo, lo stupore, scrivendo: «*benché... tuttavia...*», Montesquieu scrisse invece: «*A far sí che... è che...*» È la variante *soft* della vita primitiva, dopo quella *hard* esemplificata dalla Siberia e dal Canada; dopo la desolazione che rende impossibile qualsiasi *industrie* di trasformazione della natura fisica, la prodigalità che all'*industrie* toglie qualsiasi stimolo, un ambiente che non presenta alcuna sfida. Uomini che non dominano natura e clima, i selvaggi che vivono in un ambiente simile, non solo perché non ne hanno la capacità tecnica, bensí, innanzi tutto, perché nemmeno ne hanno la necessità, possono vivere sufficientemente bene anche senza farlo. Con ciò Montesquieu risuscitava la saggezza dei poeti pagani, quand'avevano spiegato la fine dell'età dell'oro con un certo intervento di Giove: «tolse il miele alle foglie», ecc.[74].

Nello stesso momento in cui si poneva il problema di quei selvaggi che nel loro ambiente trovavano facilmente quanto bastava per vivere, per converso Montesquieu si poneva anche il problema della stessa civiltà europea; e trovava una soluzione, insieme, per entrambi: «in Europa, non si avrebbero tutti questi vantaggi, se vi si lasciasse incolta la terra». Di qui il pathos, trattenuto, che dà il tono al capitolo *Du terrain de l'Amérique*. «Gli Europei sono stati una volta selvaggi...», obietterà a questo punto il Genovesi[75]; ma Montesquieu non aveva certo bisogno che gli fosse ricordato: casi come quelli dei «primi Greci», «piccoli popoli... senza Stato [*police*] e senza leggi», o dei «popoli del Nord dell'Europa», ai tempi dei Romani viventi «senza arti, senza istruzione, quasi senza leggi», sono ben presenti nell'*Esprit des lois* (XIV, 3; XXIV, 1). Quella che egli veniva a proporre nel capitolo *Du terrain de l'Amérique*, era una spiegazione della differenza fra i popoli che alla civiltà erano pervenuti e quelli che erano invece rimasti selvaggi, nonostante

[73] Cfr. N. SAFIER, *Transformations de la zone torride. Les répertoires de la nature tropicale à l'époque des Lumières*, «Annales. Histoire, Sciences sociales», 66 (2011), pp. 143 sgg.

[74] VERG., *Georg.*, I, 132 sgg. e 146 sg. Estratti annotati, in *OC* Masson, III, pp. 709 sg.

[75] Nel solito luogo del commento all'*Esprit des lois*. Ma è l'obiezione piú diffusa, in tutte le critiche della teoria climatica che prenderanno a bersaglio Montesquieu. Cfr., citando davvero a caso, i testi di Turgot del 1751, in *Œuvres*, I, pp. 138 sgg. e 304, o P. H. THIRY D'HOLBACH, *Système social*, III, 1, in *Œuvres*, [IV], pp. 224 sg.

che non vi fossero costretti dal loro ambiente fisico. La risposta, viene a retroagire sulla domanda, implicita, suggerendo che, a volerla rendere del tutto esplicita, s'avrebbe a formulare cosí: come mai tanti popoli sono rimasti selvaggi in America, mentre altrove s'è avuto un progresso oltre un tale stato? Non è, quindi, che Montesquieu non s'avveda d'un fatto evidente; è, piuttosto, che egli risolve la questione in un modo alquanto difforme da come desiderato da molti dei suoi critici, i quali procederanno ad autonomizzare, piú o meno, le cause morali, rispetto a quelle fisiche, cosí negandosi di poter considerare il progresso storico come funzione delle sfide poste dall'ambiente naturale.

10. La domanda di Montesquieu è la stessa a cui s'era risposto, nel passato, ricorrendo all'idea d'una grazia speciale elargita da Dio alla prediletta Europa. E proprio per rispondere diversamente ad essa, era ormai sul tappeto, ai tempi dell'*Esprit des lois*, un ritrovato nuovissimo: il razzismo[76]. Dopo Montesquieu, e indubbiamente sollecitato da lui, a tornare a porsi quella domanda sarà soprattutto Rousseau, nel *Discours sur l'inégalité*; e la sua risposta, in quell'occasione – attraverso il ricorso al mito, all'idea dei selvaggi come rappresentanti la giovinezza del mondo –, è una replica alla risposta materialistica di Montesquieu. Questa, però, la riprese pari pari anche Rousseau medesimo, allorché scrisse: «Non è facile concepire fino a che punto l'uomo sia, per natura, pigro... A mantenere tanto i selvaggi nell'amore del loro stato, niente è tanto efficace quanto una siffatta deliziosa indolenza»[77] – un tema, d'altronde, ricorrente di suo, nel Settecento. E Rousseau riprese anche la spiegazione montesquieuiana dell'altra variante della condizione selvaggia: «I luoghi ingrati e sterili... devono rimanere incolti e deserti o popolati soltanto da selvaggi»[78], e in effetti «il piú selvaggio di tutti i popoli» sono gli Esquimesi[79].

La peculiarità della domanda e della risposta contenute nel capitolo *Du terrain de l'Amérique* risulta proiettandole sullo stato della relativa problematica a quei tempi. Gli è, intanto, che il determi-

[76] Delle teorie climatiche settecentesche, non si comprende granché se non le si considerino nel rapporto d'alternativa rispetto al razzismo, cosí come questo vigoreggiò precisamente in quanto alternativa a quelle: al riguardo, è emblematica la polarizzazione tra Voltaire e Montesquieu.

[77] *Origine des langues*, cap. 9, in *OC*, V, p. 401n.

[78] *Contrat social*, III, 8, in *OC*, III, p. 415.

[79] *Origine des langues*, p. 402.

nismo climatico, cosí divulgato nei secoli XVI e XVII, ma fondato com'era sulla differenza di latitudine, con la conseguente tipizzazione popoli del Nord / popoli del Sud, non aveva mai potuto venir agevolmente applicato a render conto della differenza fra popoli civili e popoli selvaggi, stante che questi ultimi si ritrovavano un po' a tutti i paralleli e sotto ogni sorta di clima. Basti ricordare il caso del rinnovatore moderno della teoria, Bodin, il quale, per dare una qualche collocazione anche ai selvaggi d'America, aveva dovuto ripiegare sulla differenza di meridiano, assimilando (quanto eurocentricamente, è superfluo notare) l'Ovest al Nord:

> I popoli della Cina, i piú orientali che ci siano, sono i piú ingegnosi e cortesi del mondo; e quelli del Brasile, i piú occidentali, sono i piú barbari e crudeli. In una parola, se si presta attenzione ravvicinata agli storici, si troverà che, alla stessa latitudine, la gente d'Occidente ha molto del temperamento del Settentrione e la gente dell'Oriente molto del temperamento del Sud[80].

Certo, finché ci si limitasse al Vecchio Mondo, si poteva anche ricorrere agevolmente alla vecchia dottrina aristotelica[81], che Bodin respingeva[82], ma che aveva ripreso, intanto, il suo contemporaneo Le Roy:

> Aristotele afferma esser barbari coloro che sono tormentati da freddo e caldo eccessivi... E si vede, come quelli che vivono agli estremi del Nord oppure del Sud non siano né civili [*civils*] per natura né moderati per disciplina, non abitino vicini gli uni agli altri, non seminino né piantino, e niente o poco collaborino esercitando mestieri diversi, nei loro commerci scambino cose con cose, non conoscendo l'uso del danaro, e vivano senza case, senza villaggi e senza città[83].

E proprio questa dottrina – che, quanto all'antichità, aveva anche l'autorità di Tolomeo – mantenne larga vitalità, modernamente. La riprese alla lettera, per esempio Fontenelle; e piú tardi, anche se non proprio alla lettera, la ripresero pure Buffon e Hume. Presentava infatti il vantaggio di risolvere quel che premeva con maggiore urgenza, com'era mettere al loro posto i Negri, rendendo conto della loro inferiorità culturale.

[80] *Rép.*, I (V, p. 44). Il che contrasta di certo con la negazione dell'esistenza d'un Oriente e un Occidente assoluti, sulla terra, come espressa nel cap. 5 della *Methodus*, ed. Mesnard cit., pp. 140 e 158.

[81] Cfr. *Probl.* (in realtà, pseudoaristotelici), 909a.

[82] *Rép.*, V, I (V, p. 23): Aristotele ha sbagliato, perché si sa, dalle storie e dalle relazioni, che «i popoli del Sud sono molto piú dotati d'ingegno che non i popoli che stanno in mezzo fra Nord e Sud».

[83] *De la vicissitude...*, p. 55.

Orbene, Montesquieu, si può dire, non riprodusse né rifiutò completamente una siffatta dottrina. Al pari di Bodin, l'accettò solo per il caso dell'estremo freddo: «In Europa ed in Asia, di popoli selvaggi non ci sono che quelli che ad esserlo siano obbligati dalla natura; come i popoli della Lapponia e della Siberia. Vivono in un clima cosí freddo che neppure possono crescervi alberi» – annotò una volta[84], e lo ripeté, come s'è visto, nell'*Esprit des lois*. Ma già di qui appare la modifica che anche a questo proposito egli introdusse: non guardò direttamente all'azione del clima sugli uomini – sul loro temperamento, sui costumi e gli ingegni – com'era nelle tradizione, bensí alla situazione in cui venivano a trovarsi in seguito all'azione del clima sul loro territorio.

Non, certo, che nell'*Esprit des lois* manchi la teoria dell'azione diretta del clima sul carattere degli uomini; ad essa, come sanno tutti, sono dedicati ben quattro libri, XIV-XVII; ma, allora, la connessione era: clima / psicologia / situazioni politiche; e cosí si rimaneva al livello del tema della libertà politica o meno. Con il libro XVIII, invece, passando ora a trattare della *nature du terrain*, a un certo punto Montesquieu passa anche dalle diverse situazioni giuridico-politiche al modo in cui i diversi popoli si procurano il sostentamento; e, a questo punto, gli si apre la problematica specifica sui popoli selvaggi, per quel che li definisce come tali, nell'arco delle varianti possibili.

Inversamente, gli effetti della natura del terreno valgono anche per i popoli civili, che coltivano la terra: «La sterilità delle terre rende gli uomini laboriosi, sobri, temprati al lavoro... c'è ben bisogno che si procurino quanto il terreno gli rifiuta. Invece, la fertilità d'un paese dà, insieme all'agiatezza, la mollezza» (XVIII, 4)[85]. Ma un'alternativa come questa rimane all'interno d'un quadro definito; ed è esattamente al di fuori di esso – ai due estremi opposti – che si collocano invece le due varianti della condizione selvaggia.

Una curvatura analoga si notava già, in realtà, nel breve accenno di Hume, quando riprese la dottrina tradizionale dei due estremi: «Si ha motivo di pensare che tutte le nazioni che vivono oltre i cir-

[84] *Pensée* n. 1742, risalente al 1748 circa, in *OC* Masson, II, p. 519. Gli accenni dell'*Esprit des lois* vennero ripresi, per es., dallo CHASTELLUX, *De la félicité publique* cit., p. 477; o dal WÉGUELIN, *Considérations sur les principes moraux* cit., p. 21.

[85] E cfr. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, in *OC*, III, pp. 143 sg.; mentre nell'*Origine des langues* riprende tutta questa tematica in rapporto al socializzarsi degli uomini. Un cenno alle connessioni sterilità/industriosità, e fertilità/pigrizia, già presso BODIN, *Rép.*, V, 1 (V, pp. 50 sg.).

coli polari o ai Tropici siano inferiori al resto della specie e siano incapaci dei maggiori raggiungimenti della mente umana». Ma per qual motivo? Senza ricorrere a cause *fisiche* (nel senso di differenze biologiche), questa differenza può essere spiegata – sostiene per il momento Hume[86] – attraverso «la povertà e la miseria degli abitanti settentrionali del globo e l'indolenza dei meridionali, derivante, questa, dall'avere, loro, poche necessità»; e in un altro saggio:

> Qual è la ragione per cui quanti vivano ai Tropici non potrebbero mai godere neanche in parte d'un livello di vita decente [*civility*] e neppure arrivare ad un'organizzazione politica [*police*] nel loro governo né ad alcuna disciplina militare, laddove nei climi temperati solo poche nazioni sono state altrettanto private di simili vantaggi? È probabile che una causa d'un tal fenomeno sia che, nella zona torrida, il caldo e l'uniformità meteorologica rendano meno necessari vestiti e case, e cosí venga meno quel bisogno che è la grande fonte dell'industriosità e delle scoperte. *Curis acuens mortalia corda*[87].

Rimaneva, comunque, un intero continente, l'Africa. E per essa Montesquieu ricorse direttamente alla *nature du terrain*, intesa, questa volta, nel senso della sua configurazione e della facilità o meno a venire abitato: «La maggior parte dei popoli delle coste dell'Africa sono selvaggi o barbari. Ed io credo che ciò derivi molto dal fatto che i piccoli paesi abitabili sono separati da paesi pressoché inabitabili» (XXI, 2; ma anche XVI, 10)[88]. Considerazione non molto rigorosa, visto che vi sono accoppiati popoli barbari e popoli selvaggi su d'una questione in cui accoppiati non dovrebbero essere, in base alle rispettive definizioni; e senza precisare se i luoghi detti inabitabili lo siano in assoluto ovvero perché presentino certi *inconvéniens* che, in ipotesi, potrebbero anche esser superati, come paludi, ecc., altrove modificati, dagli uomini, con la loro industriosità. In realtà, in questo capitoletto sull'Africa viene soprattutto a palesarsi lo scarsissimo interesse di Montesquieu per gli indigeni del continente nero; egli si rivolge su di loro non tematicamente, non quando s'affissa sui popoli barbari e i popoli selvaggi, ma nel libro dedicato al *Commerce*, e per concludere infatti il capitoletto in questione, sbrigativamente: «... Tutti i po-

[86] *Of National Characters*, 21° degli *Essays Moral, Political and Literary* cit., I, p. 252 (è questo il luogo che successivamente Hume corresse, aggiungendovi in nota la spiegazione razzistica dell'inferiorità dei negri).

[87] Nel saggio del 1758 *Of Commerce*, ivi, pp. 298 sg. La citazione – «Fu il padre degli dèi stesso... a volere che il lavoro agricolo non fosse facile, *perché con queste fatiche s'aguzzasse l'ingegno degli uomini...*» – è da VERG., *Georg.*, I, 123.

[88] La precisazione «*des côtes* de l'Afrique», perché è l'unica parte di quel continente veramente nota, aveva già detto Montesquieu nella 118ª delle *Lettres persanes*.

poli civili [*policés*] sono quindi in grado di commerciare con loro a proprio vantaggio», ecc. – nel piú netto contrasto con l'interesse ch'egli mostra per i selvaggi americani. La coniugazione di quest'interesse con quel disinteresse, del resto Montesquieu la condivideva – come sappiamo – con pressoché tutti i filosofi dell'età moderna.

Non mancherà chi applicherà pari pari anche all'Africa la risposta che Montesquieu aveva dato alla domanda sul perché di tanti popoli selvaggi in America; e sarà Helvétius: «Una delle cause principali dell'ignoranza e dell'inerzia degli abitanti dell'Africa è la fertilità di questa parte del mondo: fornisce tutto il necessario quasi senza coltivazione. L'Africano non ha quindi interesse a pensare; e cosí pensa poco»[89]. L'*Esprit des lois* era ormai una miniera pronta per esser sfruttata; ma si noti che Helvétius è, per il resto, critico acerrimo del determinismo climatico e in genere d'ogni teoria che assegni il primato alle cause fisiche su quelle morali[90]. La piena accettazione dell'antropologia filosofica che emerge dal capitolo *Du terrain de l'Amérique*[91], da parte del piú fiero avversario d'ogni forma di naturalismo, viene anzi a confermare, attraverso il modo di sentire dei contemporanei, come l'antropologia di Montesquieu non sia riducibile a un naturalismo.

11. Nell'*Esprit des lois*, la specificità della situazione rappresentata dalle nazioni selvagge d'America che vivevano in terre spontaneamente fertili, veniva a configurarsi come un'eccezione, rispetto alla norma. L'eccezionalità non è data dal fatto in sé della raccolta, dell'utilizzazione cioè di quanto la terra produca da sola, né da quel minimo di coltivazione, considerati i limiti in cui Montesquieu ha cura di presentarla, e neppure dal fatto che la pesca e la caccia, ivi, semplicemente vengano a «completare l'abbondanza»; bensí da questo risultato complessivo: l'*abondance*. In altri punti, precedenti il libro XVIII, Montesquieu dava a vedere di considerare che, quanto ai selvaggi, la norma fosse rappresentata dagli abitanti della Siberia o del Canada; per esempio: «Gli individui estre-

[89] *De l'homme*, VIII, 22, *OC*, XI, p. 86 sg.; dove seguiva anche l'applicazione all'America: «Si può dire altrettanto del Caraibo. Se è meno laborioso dei selvaggi del Nord America, è perché per nutrirsi questi altri hanno bisogno di piú laboriosità».

[90] Cfr. *De l'esprit*, III, 28-30, *OC*, V, pp. 26 sgg.

[91] Accettazione ribadita in *De l'homme*, X, 1, *OC*, XII, p. 77: «Fra i selvaggi, i piú forniti d'*esprit* sono quelli che li soddisfino, i medesimi bisogni, con maggiore difficoltà. In Africa, quali sono i popoli piú stupidi? Gli abitanti delle foreste di palme, in cui il tronco, le foglie e i frutti forniscono soddisfazione, senza coltivazione, a tutti i bisogni d'un uomo», ecc.

mamente felici e quelli estremamente infelici sono portati ugualmente alla durezza. E lo stesso si trova nei diversi popoli. Sono ugualmente crudeli, i popoli selvaggi, che vivono una vita molto dura, ed i popoli governati dispoticamente, dove non c'è che uno solo favorito esorbitantemente dalla fortuna, mentre tutti gli altri ne sono oltraggiati» (VI, 9); ovvero: «Benché nei paesi in cui viga la poligamia il gran numero di mogli dipenda molto dalle ricchezze del marito, tuttavia non si può dire che siano le ricchezze a far sí che in uno Stato viga la poligamia: può avere lo stesso effetto anche la povertà – come dirò parlando dei selvaggi» (XVI, 3).

Une vie très dure... la pauvreté... – sono i temi attorno ai quali s'era del resto venuta elaborando, nel tempo, la percezione dei selvaggi, da parte di Montesquieu. Nella 120ª delle *Lettres persanes*, egli aveva spiegata la scarsa popolosità dei paesi da loro abitati come conseguenza dell'«insofferenza che hanno quasi tutti per il lavoro e la coltivazione della terra», sí che, dal momento che ci sono spesso delle annate in cui la caccia e la pesca rendono molto poco, sono frequentemente desolati da carestie; senza contare che non c'è paese cosí ricco di selvaggina e di pesci da poter dare il sostentamento a un popolo numeroso, perché gli animali fuggono i luoghi abitati troppo densamente[92]. E proprio su questo tema, dell'intrinseca precarietà della vita dei selvaggi, era condotto il confronto tra i selvaggi e i barbari nelle *Considérations* sui Romani, come sappiamo. Se Montesquieu non l'ha ripreso, però, nell'*Esprit des lois*, è perché la definizione dei popoli selvaggi veniva, qui, dopo l'illustrazione anche del caso di quelli, tra siffatti popoli, che vivevano nell'*abondance*.

D'altronde, questa «abbondanza» significa una disponibilità di mezzi di sostentamento quale non hanno i popoli selvaggi viventi nei climi freddi; e non un *surplus*, dal momento che Montesquieu l'introduce come spiegazione, specifica, ma pur sempre dello stato selvaggio, di taluni popoli americani. Anche codesti rientrano ovviamente sotto la definizione generale dei selvaggi: popoli piccoli, e che non possono riunirsi in piú grandi, anch'essi, oltre che per altri motivi, come paludi, ecc., anche per il motivo economico fondamentale che con la crescita del loro volume si verrebbe a rompere quell'equilibrio, nel rapporto numero degli uomini / mezzi di sostentamento, che Montesquieu chiama qui (chissà se con, nell'orecchio, le formulazioni antiche del mito dell'età dell'oro)

[92] Ripresa alla lettera dal ROBERTSON, *History*, IV, IV, 1 (I, p. 337).

abondance. A rimanere costante, è il limite oggettivo, determinato dal modo in cui quelle nazioni si procurano il sostentamento: fondandosi sulla raccolta, e pur con un embrione di coltivazione della terra e con la pratica sussidiaria della pesca e della caccia, esse non hanno la *possibilità* d'andar oltre. Né, per un altro verso, una coltivazione della terra tanto episodica, «intorno alla capanna», può incidere sull'ambiente fisico, toglier via le paludi fra le quali i popoli selvaggi vengono ad accantonarsi, indurre a canalizzare le acque, e cosí via.

12. Un motivo specificamente teorico dopo Montesquieu sopraggiunse su quanto elaborato da lui. Pressoché tutte le riprese della classificazione dei popoli in cacciatori, pastori e agricoltori hanno una caratteristica di fondo a differenziarle dall'impianto di Montesquieu: la classificazione veniva ritradotta in termini diacronici, come successione di stadi, in un quadro evoluzionistico. Se c'è un'ideologia completamente estranea all'*Esprit des lois*, è questa, vistosamente dominante, invece, nella seconda metà del Settecento. Nell'*Esprit des lois*, è ben presente la storia, e forse anche il progresso, in alcuni casi; ma niente che arieggi quel «genere particolare di ricerca, di origine interamente moderna», al quale Dugald Stewart proporrà di dare il nome, in mancanza di meglio, di «storia teoretica» (o anche «ipotetica»)[93]. Di fatto, però, con la sua classificazione delle maniere in cui i diversi popoli si procurino il sostentamento, Montesquieu era venuto a gettare un seme su un terreno già pronto a farlo maturare in tutt'altro senso: quando presentarono la successione popoli cacciatori / popoli pastori / popoli agricoltori, subito all'indomani dell'*Esprit des lois*, già i primi che la adottarono in Francia – Helvétius[94] e Turgot[95] – la presentarono come tale che definiva la storia dell'umanità nelle sue stazioni maggiori, nelle sue piú importanti rivoluzioni. E cosí venne presentata da Rousseau nel *Discours sur l'inégalité* (anche l'ulteriore successione raccolta/pesca/caccia/orticultura, era pensata evoluzionisticamente). Pure un Goguet traduceva la classificazione nei

[93] Cfr. *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, in D. STEWART, *The Collected Works*, a cura di W. Hamilton, Edinburgh 1858, X, p, 34. Stewart vedeva molto bene il nesso degli scozzesi con Montesquieu, per quanto attiene al rapporto tra modi di vita e leggi; ma tendeva ad attribuire allo stesso Montesquieu pur l'impostazione evoluzionistica.

[94] Cfr. *De l'esprit*, III, 9, e *De l'homme*, V, 4, in *OC*, IV, pp. 41 sgg., e IX, p. 152.

[95] Nei due scritti del 1751 circa: *Plan d'un ouvrage sur la géographie politique*, e *Plan de deux discours...*, in *Œuvres*, I, p. 259 e 278 sgg.

termini di un'embrionale storia stadiale[96]. In tal modo, veniva da sé osservare che lo stato attuale dell'universo, presentando tutte insieme le varianti della barbarie e della civiltà [*politesse*], consentiva di ritrovare, in un solo colpo d'occhio, «le vestigia di tutti i passi dello spirito umano, l'immagine di tutti i gradi per i quali è passato, la storia di tutte le epoche»[97].

La concezione tradizionale, invece, sarà ripresentata ancora una volta da un Buffon, quando dirà che, per gradi intermedi, anche minimi, si scende, dalle nazioni piú illuminate, piú civili [*polies*], a popoli che lo siano di meno, da questi ad altri ancora piú rozzi, ma non perciò privi di re e di leggi, e, giú giú, fino ai selvaggi, fra i quali si trovano però altrettante diversità che fra i popoli civilizzati [*policés*], perché taluni formano delle nazioni relativamente numerose sottomesse a dei capi, altri delle società piú piccole guidate dai loro usi e costumi, e infine, i piú indipendenti, vivono in famiglie, sottomessi ai loro padri. Il tutto, nel quadro della rivendicazione polemica – ora – dell'universalità della socialità umana («Un Impero e un monarca, una famiglia e un padre: ecco i due estremi, che sono anche i limiti della natura; al di sotto non si va»)[98]. Una simile gerarchizzazione statica, era stata dominante nei due secoli precedenti, nelle classificazioni dei popoli, a cominciare da Acosta[99]. Non molto di diverso, neppure nella lettera d'un Edmund Burke al Robertson, in occasione della *History of America*: «Ora che la gran mappa dell'umanità è srotolata dinnanzi a noi, non c'è gradazione di barbarie o di *refinement* che non si abbiano sotto gli occhi tutte insieme: le civiltà [*civilities*] d'Europa e della Cina, peraltro cosí differenti fra di loro, la barbarie della Persia e dell'Abissinia, gli usi di vita nomade della Tartaria e dell'Arabia, lo stato selvaggio del Nord America e della Nuova Zelanda, ecc.; e cosí è la filosofia a trar vantaggio, dalla conoscenza degli usi e costumi dei popoli, per quella della natura umana stessa, senza

[96] Cfr. *De l'origine des lois* cit., II, premessa (I, pp. 79 sg.): «Ci sono ancor oggi molte nazioni dell'uno e dell'altro continente che non si occupano che della caccia e della pesca... Conosciamo molte nazioni... che praticano ancora il genere di vita pastorale, come i Tartari, gli Arabi... In seguito, si apprese l'arte d'aumentare, con la coltivazione, quantità e qualità dei frutti della terra». Per un altro es., cfr. N. WOLLOCH, *Joseph de Guignes and Enlightenment Notions of Material Progress*, «Intellectual History Review», 21 (2011), pp. 435 sgg.

[97] Cosí TURGOT, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750), in *Œuvres*, I, p. 217.

[98] Nel cap. *Les animaux carnassiers* dell'*HN*, VII (1758), p. 28.

[99] Equivocata per evoluzionistica, quella di Acosta, dal Rowe e, sulla sua scia, da del Pino-Díaz.

dover piú rifarsi solo a quel poco – ora lo si può dire – che se ne sapeva dalla storia»[100].

Le storie stadiali divennero correnti, una volta varcata la metà del Settecento, in Scozia. Cominciò Lord Kames, un dilettante, in storia (però Adam Smith lo dirà il maestro di loro tutti), che naturalmente considerava Montesquieu il genio maggiore dei tempi moderni: «la caccia e la pesca furono le prime occupazioni dell'uomo per procurarsi il sostentamento; a questo primo stadio succedette la vita pastorale; e lo stadio ancora successivo fu quello dell'agricoltura. Per quanto ci rimane di vestigia della loro storia originaria, in tutte le nazioni si riscontrano questi cambiamenti» – anzi, aggiungeva Lord Kames «nell'ordine stesso che si è appena detto». Naturalmente, a questo evoluzionismo socio-economico s'accompagnava, parallelo, un analogo evoluzionismo socio-politico, secondo la serie di implicazioni che già ci è nota: «La vita d'un pescatore o cacciatore non favorisce la società, eccetto che fra i membri di singole famiglie. La vita pastorale promuove società ampie... Ma il vero spirito della società... era sconosciuto fino a che non fu inventata l'agricoltura... Ora, nel primo stato dell'uomo, cioè quello della caccia e della pesca, ovviamente non c'è possibilità che ci sia un governo, eccetto quello che esercitano i capi di famiglia sopra figli e domestici. La vita pastorale... richiede qualche sorta di governo... Ma è stata l'agricoltura a produrre per la prima volta un sistema di governo regolare»[101].

Se mai, si ricorse a una differenziazione, fra selvaggi, da una parte, e barbari dall'altra, assai piú forte di quanto non avesse fatto Montesquieu nei capitoli dedicati ai popoli che non coltivino la terra. Già Adam Smith, alle origini della sua riflessione sulla società e l'economia, muovendo dall'assunto che gli «stadi della società» sono, in realtà, quattro: caccia, pastorizia, agricoltura *e* commercio, ne aveva segnate le differenze in questo modo: «Presso un popolo di cacciatori, propriamente non c'è affatto governo [*government*]... A dar origine ad un governo regolare fu l'appropriazione di greggi ed armenti, che introdusse una disuguaglianza di patrimonio...», e cosí via[102]. Il punto però è che, data la teoria,

[100] 9 giugno 1777, in E. BURKE, *Correspondence*, a cura di G. H. Guttridge, Cambridge 1958 sgg., III, pp. 350 sg.

[101] *Historical Law-Tracts*, Tract I (sulla mancanza di giustizia criminale presso i selvaggi), Edinburgh 1758, pp. 77 sg. (il III ha per oggetto la genesi della proprietà privata).

[102] *Works*, V (*Lectures...*), pp. 201 sg., 207 sg.; e II/2, pp. 689 sgg. (*Wealth of Nations*, V, I, 1).

tutt'intera l'America diventava un'eccezione. E come tale lo Smith la presentò: «... C'è una sola eccezione, a quest'ordine»; ma non tanto per il fatto in sé che presso taluni popoli del Nord America si coltivassero dei pezzi di terreno, quanto perché, contestualmente, «non avevano alcuna idea di accudire a greggi e mandrie»[103].

Cosí, dopo aver sostenuto che «in tutte le nazioni si riscontrano, quei cambiamenti, *nell'ordine stesso che s'è appena detto...*», Lord Kames non poteva che concludere onestamente dichiarando incomprensibile, inspiegabile, come nel Nuovo Mondo si fosse potuto saltare la stazione della pastorizia.

> Fra le tribú del Nord, non c'è niente che assomigli allo stato pastorale: continuano ad essere cacciatori e pescatori come all'origine... Ma c'è anche un altro fatto, di cui non abbiamo esempio nel Vecchio Mondo, e che appare tutt'altro che facile da spiegare: quei popoli sono avanzati fino a qualche sorta d'agricoltura senza passare attraverso lo stadio pastorizio[104].

D'altronde, «l'America è piena di fenomeni politici stupefacenti. Al momento dell'invasione spagnola, i Messicani e i Peruviani avevano compiuti grandi avanzamenti verso la perfezione della società, mentre le tribú del Nord...», ecc.[105].

Un altro scozzese, Lord Monboddo, spiegava invece che molte società vivevano di pastorizia; ma, esclusivamente di questa, solo là dove abbondassero i frutti spontanei della terra. Altrimenti, senza un tanto d'agricoltura, era impossibile. E cosí egli poteva rovesciare quella che per Lord Kames era stata la difficoltà: «una buona spiegazione del perché gli Indiani dell'America del Nord non siano mai passati ad una vita da pastori, è che mancavano dell'arte dell'agricoltura»[106].

In altra forma, la difficoltà si presentava anche per chi – come i fisiocratici – teorizzava che non poteva darsi che l'uomo vivesse mai se non in una qualche società, ma neppure che se ne desse alcuna in cui si provvedesse ai propri bisogni senza praticare, tanto o poco, una qualche coltivazione delle terre, in particolare se

[103] Ivi, V, pp. 15 e 459.

[104] Lord KAMES, *Sketches of the History of Man*, II, 12 [*Origin and Progress of American Nations*], Dublin 1774, III, p. 94. F. cfr. I. S. ROSS, *Lord Kames and the Scotland of His Day*, Oxford 1972; G. W. STOCKING jr, *Scotland as the Model of Mankind: Lord Kames's Philosophical View of Civilization*, in T. H. H. THORESEN (a cura di), *Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology*, The Hague - Paris 1975, pp. 65 sgg.

[105] Lord KAMES, *Sketches* cit., p. 96.

[106] *Of the Origin and Progress of Language* cit., II, 9, p. 395. Per la concezione dell'evoluzione organica dell'uomo propria di Monboddo, tutt'affatto idiosincratica, cfr. E. L. CLOYD, *James Burnett, Lord Monboddo*, Oxford 1972, pp. 64 sgg.

contestualmente non si ricorresse (come si faceva, per esempio, in Lapponia) alla pastorizia. Cosí, di fronte all'obiezione tratta dal modo di vivere di taluni popoli selvaggi d'America, Le Mercier de la Rivière riconosceva il fatto («non coltivano affatto, oppure quasi non coltivano»), ma ribatteva che, di conseguenza, erano costretti a rimediare in qualche modo, e lo facevano col limitare la loro popolazione attraverso interventi contro la vita dei loro nuovi nati e dei loro vecchi. Per cui, riformulazione della tesi: «non già che non possa sussistere alcuna società senza agricoltura, bensí che... è fisicamente necessario che una società sia *o* di coltivatori *o* di assassini»[107].

Non aveva problemi, invece, chi, come il grande Gibbon, pur partecipando all'atmosfera di quelle che diceva le «storie filosofiche» dei suoi tempi, chiamava indifferentemente *barbari* oppure *selvaggi* tanto i nomadi delle steppe dell'Asia centrale quanto i nativi del Nuovo Mondo, e riconosceva solo il passaggio alla stabilizzazione territoriale che si produceva con lo sviluppo dell'agricoltura. Sosteneva infatti che la demarcazione fra popoli civilizzati e popoli selvaggi passasse fra quelli che dispongano di città e coltivino la terra, da una parte, e, dall'altra, quelli che vivano di caccia *o* di pastorizia, e dimorino in tende (ma sostanzialmente cosí già anche il Goguet).

13. In presenza delle difficoltà che insorgevano per la teoria degli stadi, poteva anche accadere – negli anni Ottanta del XVIII secolo – che si rifiutasse non soltanto l'evoluzionismo, ma anche già la classificazione dei diversi popoli a seconda del loro modo di procurarsi il sostentamento. Cosí, Herder: «Si è soliti suddividere le nazioni della terra in cacciatori, pescatori, pastori e agricoltori, e secondo questa suddivisione determinare non soltanto la loro posizione nella civiltà, ma anche la loro civiltà stessa come conseguenza necessaria di questo o quel modo di vita»; però, oltre a risultare inaccettabile, per Herder, una simile concezione materialistica della *Cultur*, egli aveva anche un'obiezione di fondo: «... Andrebbe benissimo, purché questi modi di vita fossero anzitutto essi stessi determinati; e invece... per lo piú, sono cosí intrecciati fra di loro

[107] P.-P. LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), I, 1, ora nel «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», a cura di F. Markovits, Paris 2010, pp. 20 sg.

da rendere molto difficile l'applicazione della classificazione pura e semplice»[108] (anche se poi, subordinatamente a questa riserva preliminare, Herder acconsentiva a considerare anch'egli le conseguenze complessive derivanti, per tutta la vita degli uomini, dalle loro differenti *Lebensweisen* materiali).

A dissociare invece le due cose, battendo fortemente sui danni prodotti dal pregiudizio evoluzionistico (e con esplicito riferimento a Lord Kames), ma impegnandosi nel contempo a riformulare la teoria in modo che s'adattasse meglio ad esser applicata alle varie situazioni di fatto, senza che ci si trovasse costretti a contemplare eccezioni troppo vistose, sarà – fra i contemporanei di Herder – il Meiners[109].

Dopo aver utilizzate le definizioni di Montesquieu già nel *Grundriß der Geschichte der Menschheit* (1785)[110], Meiners vi tornerà in saggi appositi, a quasi mezzo secolo dall'*Esprit des lois*. All'inizio di quello intitolato *Historische Bemerkungen über die sogenannten Wilden, oder über Jäger- und Fischer-Völker* (al quale ne sarebbero seguiti uno sui popoli pastori e uno sullo sviluppo dell'agricoltura), si riferirà criticamente alle definizioni dei selvaggi correnti nel passato – quelle privative e quelle descrittive – rifiutandole come troppo grossolane, stante che l'indagine comparativa mostrava le piú svariate differenze nel tipo di conoscenze e di abilità, negli usi e costumi, nelle pratiche in fatto di alimentazione e abitazione, d'organizzazione domestica e socio-politica, dei diversi popoli cosiddetti, tutti, selvaggi. Di conseguenza, egli concludeva, «la cosa migliore è chiamare *selvaggi* tutte quelle masse d'uomini che vivono, o esclusivamente o principalmente, della caccia e della pesca»[111]. E, lungi che un modo di liberarsi d'un problema, l'avverbio *vorzüglich* risulta invece addirittura il tema dell'intera serie di questi articoli del Meiners; e contemplava una

[108] *Ideen...*, VIII, 3, in *SW*, XIII, p. 310.

[109] Contro Lord Kames, cfr. *Kurze Geschichte der Entstehung und Fortbildung des Ackerbaus*, «Neues Göttingisches historisches Magazin», 3 (1793), p. 342.

[110] Lemgo 1793², cap. 3, *Über die verschiedenen Grade der Cultur von Völkern*, in specie pp. 129 sgg.; poi, capp. 17 (*Von dem Zustande der Sitten unter verschiedenen Völkern*) e 19, pp. 298 sgg. E già questa era una novità, rispetto a un suo precedente intervento sociologico, tutto incentrato, tradizionalisticamente, sulla opposizione fra lo stato-di-natura e lo stato di società: nel saggio presentato al concorso 1767 dell'Accademia di Berlino, pubblicato in LOCHIUS, *Untersuchung über die Neigungen* cit., capp. 4 e 5 (*Vom Ursprunge der Neigungen in Ansehung der Völker*), pp. 127 sgg.

[111] *Historische Bemerkungen über die sogenannten Wilden, oder über Jäger- und Fischer-Völker*, «Göttingisches historisches Magazin», 6 (1790), pp. 273 sgg.

gamma di possibilità piú vasta che non quella fatta intravedere da Montesquieu col suo *ordinairement*.

Infatti, non appena definiti i popoli selvaggi, il Meiners subito incalzava: «Si hanno rappresentazioni assai false dei selvaggi popoli cacciatori quando si crede che si dedichino alla caccia in modo del tutto esclusivo e non si nutrano d'altro che della selvaggina abbattuta. Anzi, fra i piú rozzi popoli cacciatori non ce n'è alcuno che di quando in quando non unisca, alla caccia, la pesca o la coltivazione della terra». Certo, la sede principale dei popoli cacciatori è l'America, o la maggior parte di essa; ma anche qui si va dagli Esquimesi – fra tutti i popoli selvaggi, quelli che piú si sostentino quasi solo con la caccia – fino agli Irochesi, quasi soltanto coltivatori (se pur, in questo caso, con i compensi derivanti dalla divisione del lavoro con i vicini Algonchini, cacciatori)[112]. E, se il paese classico dei popoli pescatori è l'America del Sud, e sulle rive dell'Orinoco e del Rio delle Amazzoni ci sono parecchi popoli che si dedicano quasi a nient'altro che alla pesca[113], tuttavia, in generale, gli ittiofagi di tutte le parti della terra e di tutti i climi, oltre che della pesca, si occupano anche della caccia e della coltivazione della terra, e, talvolta, pure dell'allevamento del bestiame[114]. Altrettanto vale per i popoli barbari, anche se è vero che si trovano piú popoli soltanto pastori che non popoli meramente cacciatori o pescatori (ma, per converso, fra i popoli pastori si hanno differenze comparative piú forti che non fra i popoli selvaggi: da quelli che, rispetto a questi ultimi, si trovino appena un po' piú in su, a quelli che invece sorpassino addirittura, in potenza, ricchezza e civiltà, molte nazioni coltivatrici)[115]. Infine, il tema direttivo dell'ulteriore saggio del Meiners, sulla *Entstehung und Fortbildung des Ackerbaus*, è, naturalmente, quello della precedenza della coltivazione della terra rispetto all'esistenza dei popoli coltivatori: la si può attribuire pressoché a tutti i popoli selvaggi, in tutte le parti della terra, eccetto che in quei territori dove domini un'eterna primavera o dove, viceversa, la sterilità del terreno renda impossibile di coltivarlo. In particolare, nonostan-

[112] *Ibid.*, pp. 276 sgg.

[113] *Ibid.*, p. 303.

[114] *Ibid.*, p. 291 (il saggio *Über die Natur der Americaner*, ivi, 7 (1790), pp. 102 sgg. e 209 sgg., è d'antropologia fisica e psicologica).

[115] *Kurze Geschichte der Hirtenvölker...*, «Neues Göttingisches historisches Magazin», 2 (1793), pp. 654 sg.

te che, allorché venne scoperta, la maggior parte dell'America fosse abitata solo da popoli selvaggi, e vi venissero trovati solo due popoli agricoltori – Peruviani e Messicani – tuttavia la coltivazione della terra v'era estesa dal fiume San Lorenzo fino a quello de la Plata; «e il Nuovo Mondo ci rappresenta da solo la coltivazione della terra in tutti i suoi gradi», inclusa dunque la soglia oltre la quale si hanno popoli effettivamente coltivatori[116].

Il criterio dell'elemento dominante in una maniera di vivere[117] era stato usato anche da Rousseau, quando s'era trovato di fronte al problema inverso, rispetto a quello che sorgeva in rapporto all'America, ossia dello status della caccia presso i popoli pastori: «Non si trova mai che siano stati essenzialmente cacciatori, i progenitori d'alcun popolo numeroso; sono stati, tutti, o pastori o agricoltori. La caccia deve essere quindi considerata meno come una maniera di sostentamento che come accessoria allo stato pastorale», aveva scritto nell'*Essai sur l'origine des langues*[118].

Alle spalle del Meiners, il vero autore della soluzione era stato il Robertson. E si capisce: gli schemi piú o meno semplicistici, con ammissioni poco piú che verbali, potevano anche andar bene nelle storie filosofiche dell'umanità, ma la questione caccia/agricoltura diventava serissima quando si scrivesse espressamente una *Storia dell'America*.

Robertson muoveva dall'accettazione piena dell'articolazione del politico al sociale e del sociale al modo di sostentamento:

> In ogni ricerca sulle attività degli uomini in quanto uniti insieme in società, il primo oggetto d'attenzione dovrebbe essere il loro modo di sostentamento. Secondo che questo muti, devono essere differenti le loro leggi e i loro ordinamenti. Le istituzioni adatte alle idee e alle esigenze delle tribú che si sostentino principalmente con la pesca o con la caccia... saranno molto piú semplici di quelle che devono aversi quando la terra venga coltivata con un'attività regolare e sia completamente assicurato un diritto di proprietà non solo sulle sue produzioni, ma sul suolo stesso.

[116] *Kurze Geschichte der Entstehung und Fortbildung des Ackerbaus* cit., p. 343. Nelle *Remarques et additions* di J.-É. Montucla alla sua trad. franc. dei *Travels* del Carver, Paris 1784, p. 145 (al cap. 1): un popolo che viva di caccia ha bisogno d'un territorio molto, ma molto, piú esteso che non uno agricoltore; di qui la necessità che, via via, si frazioni e che i nuovi gruppi si disperdano. Viceversa, Peruviani e Messicani erano nazioni popolose e riunite insieme; ma loro erano già popoli agricoltori.

[117] L'espressione *manner of life*, in questo senso, si trova per es. in FERGUSON, *Civ. Soc.*, p. 81; *Lebensweise*, in Herder; *manière de vivre*, già nell'*Esprit des lois*, XIV, 10. Ma *modi vivendi* era già, per es., in Marsilio da Padova (*Defensor pacis*, cap. 3), per rendere il βίοι ricorrente, in questo senso, nella *Politica* d'Aristotele.

[118] Nel solito cap. 9, in *OC*, V, p. 399n.

Seguiva la proiezione globale sull'America: «Tutte le genti d'America che consideriamo ora» – eccettuati cioè Peruviani e Messicani[119] – «appartengono alla classe dei popoli cacciatori»; però subito interveniva la riserva: «... Ma, benché possano essere tutte comprese sotto la denominazione generale di *selvagge*, erano assai diseguali i progressi che avevano fatti nell'arte di procurarsi un sostentamento sicuro e abbondante»[120]. S'apriva cosí una presentazione dei vari modi di sostentamento nelle diverse zone del continente: quasi esclusivamente la raccolta di radici e di frutti, quindi un'intera dipendenza dalla bontà della natura, nelle vaste pianure dell'America meridionale (tanti popoli del Brasile e del Paraguay non hanno conoscenza d'alcuna sorta di coltivazione, non seminano né piantano); nazioni, come quelle adiacenti al Marañao e all'Orinoco, dedite pressoché esclusivamente alla pesca, favorite dalla sua facilità, e cosí via; ma la maggior parte dei popoli americani, dispersi tra le foreste dalle quali è coperto il paese, non si procura il sostentamento altrettanto agevolmente, e di qui il gran dominio, nel Sud e ancor piú nel Nord, della caccia, anch'essa certo favorita dalla ricchezza della fauna americana, ma piú difficile e complicata, ovunque, che non in certi luoghi la pesca[121].

È a questo punto che si ha il tornante: anche quando sia abbondante la preda e perfezionata al massimo l'abilità di chi la pratichi, la caccia non fornisce un sostentamento sicuro, e dev'essere affatto interrotta in certe stagioni; e l'esperienza che di ciò hanno fatta i popoli selvaggi ha avuto la meglio sull'avversione alla fatica fisica che hanno per natura e li ha spinti a far ricorso alla coltivazione della terra come sussidiaria rispetto alla caccia, sí che per tutta l'America difficilmente s'incontrano nazioni di cacciatori che non pratichino anche qualche sorta di coltivazione. Segue quindi la descrizione delle varie forme di agricultura, ma sempre in quanto tipiche di popoli cacciatori. L'indicazione attorno a cui tutto continua a ruotare è quella del carattere subordinato, ausiliario, dell'attività agricola: non è mai estesa piú che tanto né gli Indiani vi s'impegnano molto; siccome la selvaggina e il pesce sono il loro nutrimento principale, ciò a cui mirano con la coltiva-

[119] Su di che, N. HARGRAVES, *Beyond the Savage Character: Mexicans, Peruvians, and the "Imperfectly Civilized" in William Robertson's "History of America"*, in L. WOLFF e M. CIPOLLONI (a cura di), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford 2007, pp. 103 sgg.

[120] *History*, IV, 4, *Political Institutions* [I, p. 324].

[121] *Ibid.*, pp. 325 sgg.

zione della terra è solo di supplire a qualche occasionale mancanza di quelli; e cosí via[122].

Per quanto notevole, una simile panoramica, tuttavia un antropologo d'oggi la troverebbe inadeguata, di fatto, e preferirebbe tornare alla dualità tipologica che era stata presentata, per esempio, da un Lafitau: nazioni prevalentemente cacciatrici e nazioni prevalentemente coltivatrici, anche lasciando da parte i casi rappresentati dal Perú e dal Messico. Chi volesse guardare alla problematica settecentesca con l'occhio rivolto ai risultati moderni sugli stessi temi, annoterebbe però un'altra proposta dello stesso Robertson: allorché questi presentò anche una differenza qualitativa globale fra la coltivazione della terra comunque praticata nel Nuovo Mondo e quella che, sviluppatasi nel Vecchio, vi aveva condotto alla civiltà. L'opposizione che qualche antropologo d'oggi esprimerebbe con i termini di orticultura e agricoltura vera e propria, è ben presente in Robertson, se s'azzardò a sostenere che la piú rilevante differenza fra gli abitanti del Vecchio e quelli del Nuovo Mondo era da vedere nel soggiogamento degli animali: «In quello stato incolto in cui furono scoperti gli Americani, un selvaggio è il nemico, non il signore, degli altri animali»; e ciò perché le maggiori operazioni dell'uomo nel cambiare e nel migliorare la faccia della natura, al pari dei piú considerevoli sforzi nel coltivare la terra, vengono compiuti con l'uso degli animali che ha addomesticati e impiega nel lavoro. Attraverso la loro forza, l'uomo soggioga il suolo ostinato e trasforma il deserto o la palude in campi fecondi[123].

Naturalmente, a monte stava tutta la tematica di teoria economica, che si era sviluppata nel corso del secolo; basti pensare alla fisiocrazia e alla stessa *Encyclopédie*, per certi articoli ispirati alle convinzioni di tale scuola: «Non è affatto al lavoro umano che si devono i grandi raccolti; sono i cavalli ed i buoi a lavorare le terre, e sono le bestie tutte a concimarle»[124]. Di certo, un significato forte di coltivazione della terra s'avverte, presupposto, un po' in tutte le discussioni settecentesche sull'argomento, anche relativamente ai selvaggi[125]. Cosí, Rousseau, sia allorché aveva negata senz'altro

[122] *Ibid.*, pp. 328 sgg.

[123] *Ibid.*, p. 333; dove è evidente il riecheggiamento di Buffon; e, a sua volta, questo luogo verrà ripreso dallo HERDER, *SW*, XIII, p. 314.

[124] Cosí nell'articolo «Labourer (écon. rustiq.)».

[125] Esplicitamente, per es., de Pauw, nell'art. «Amérique» nel *Supplément* della grande *Encyclopédie* (t. I, 1776): «Senza un'agricoltura regolare, nella quale il lavoro delle bestie concorra con quello dell'uomo, nessun popolo potrebbe diventare numeroso in alcuna re-

l'agricoltura presso i selvaggi d'America, sia allorché aveva contemplato il caso che, tutt'al piú, coltivino appena qualche legume, o qualche radice, attorno alle capanne, in entrambe le occasioni parlava poi, per opposizione, dell'«agriculture en grand»[126]. E cosí, naturalmente, era da intendere, nello stesso libro XVIII dell'*Esprit des lois*, la categoria «peuples qui ne cultivent point les terres».

Ma, fra tutte le resistenze a riconoscerla, la coltivazione della terra da parte dei selvaggi americani, le varie espressioni di imbarazzo, i tentativi di restringere al minimo il fenomeno[127], il caso piú notevole resta proprio quello di Montesquieu; dal momento che gli era estranea la difficoltà in cui si troveranno gli altri, a cagione del loro evoluzionismo. Sí che si dà che l'evoluzionista Robertson riconosca comunque assai di piú, a proposito della coltivazione della terra presso i popoli selvaggi, di quanto si fosse mostrato disposto a riconoscere il non evoluzionista Montesquieu. Riferirsi a elementi di tradizione culturale serve assai poco; come dire, per esempio, che Montesquieu rimaneva al primo ritratto che dei selvaggi americani fosse pervenuto in Francia, all'inizio del Cinquecento: «essendo, questi Indiani, gente semplice, non chiedono che di vivere una vita gioiosa senza molta fatica; vivendo di caccia e di pesca, di quanto la terra dà da sola e d'alcuni legumi e radici che piantano loro»[128]; oppure evocare tutta una tradizione di presentazione degli Indiani d'America nelle pagine dei filosofi, a cominciare dal *nullus terræ cultus* di Hobbes. Di Hobbes e, poi, di Locke... Ma qui, con Locke, si affaccia anche uno spunto.

Poiché l'atteggiamento di Montesquieu verso la coltivazione della terra presso i selvaggi sembra indotto da un imbarazzo in presenza di qualcosa che non quadrava con i suoi presupposti, effettivamente una sorta di corto circuito è ravvisabile nell'associazione implicita, data per scontata: lavoro della terra / spartizione della stessa in proprietà private. Ossia, storicamente, l'ideologia lockiana[129]. Beninteso, Montesquieu non l'ha assunta in proprio, per una fon-

gione del mondo», ecc. Su tale articolo, R. SWITZER, *America in the "Encyclopédie"*, negli «Studies on Voltaire...», 58 (1967), pp. 1481 sgg.

[126] Cfr., rispettivamente, *OC*, V, pp. 396 sgg., e III, p. 173.

[127] Si veda anche la prima delle Postille in calce a questo cap.

[128] Cosí nella *Relation authentique* di P. de Gonneville (c. 1506), in J. CARTIER, *Voyages au Canada, avec les relations... de Gonneville, Verrazzano et Roberval*, a cura di Ch.-A. Julien *et al.*, Paris 1984, p. 145.

[129] Ma anche, per es., VICO, *SN*[1], cpv. 113: «il gran principio della divisione de' campi è il fonte... onde derivarono tutti i domíni e tutti gl'imperi del mondo».

dazione del diritto di proprietà privata; e tuttavia in qualche modo l'aveva introiettata anche lui, in sede di concezione dell'uomo.

Era penetrata cosí profondamente che la si ritroverà un po' ovunque, nel corso del Settecento. Rousseau, per esempio, in entrambi i testi già menzionati non si peritò di asseverare: «Prima che la proprietà della terre fosse divisa, nessuno pensava a coltivarla»; «Dalla coltivazione delle terre seguí necessariamente la loro spartizione»[130]. E, fra Montesquieu e Rousseau, tanto Helvétius quanto Diderot; per non riandare fino a, per esempio, Hume[131]. Poi Goguet, nel contesto di quella presentazione della rivoluzione neolitica che sarà un notevole veicolo delle idee di Montesquieu in tutta Europa: «L'agricoltura ha data origine alla proprietà dei terreni»[132]. Poi, i fisiocratici – è superfluo dirlo. E poi, ancora, le proiezioni, di simili asserti, anche nei testi etnografici piú teoretizzanti[133].

L'associazione della genesi dello Stato politico con la divisione della società in classi aveva avuto per corrispettivo, a partire da Locke, l'obliterazione delle forme d'organizzazione comunitaria attestate dagli storici antichi e, nei tempi moderni, dalle relazioni di viaggio nel Nuovo Mondo. Nello stesso *Esprit des lois*, la questione della proprietà privata fra i selvaggi non si pone neppure quanto alla terra, però, quanto alla caccia e alla pesca, non è che non si abbia, a rigore, proprietà privata (Locke aveva scoperto che il cervo appartiene all'indiano che l'ha ucciso), semplicemente non si ha la possibilità dell'accumulazione, ma ciò deriva dalla natura stessa degli oggetti della caccia e della pesca: come sappiamo, «i frutti della caccia e della pesca non possono essere raccolti in grande quantità, né essere conservati per tanto tempo» – che è, letteralmente, quel che aveva detto Locke[134]. Di lí a poco sarebbe-

[130] Cfr., rispettivamente, *OC*, V, pp. 396 sg., e III, p. 173, e già 145 («chi sarebbe cosí insensato da tormentarsi a coltivare un campo che verrà depredato dal primo che passi, uomo o animale che sia?», ecc.).

[131] Di Hume, cfr. *Of the First Principles of Government*, negli *Essays*..., I, p. 111: «Un noto autore, James Harrington [*Oceana*, cap. 11, all'inizio], ha fatto della proprietà il fondamento di qualsiasi governo; e la maggior parte dei nostri scrittori politici pare incline a seguirlo su questo punto». Per il resto, HELVÉTIUS, *De l'esprit*, III, 9, *OC*, IV, p. 43; e Diderot, nell'art. «Agriculture» dell'*Encyclopédie* (= DIDEROT, *OC*, V, p. 292).

[132] *De l'origine des lois* cit., I, 1, 2 (I, p. 30).

[133] Per esempio, in RAYNAL, *Histoire*, VII, 6 (IV, p. 38): «in mancanza di proprietà stabili un popolo non si eleverebbe mai ad una qualche forza, a qualche grandezza», «sulla terra non si vedrebbero che selvaggi nudi ed errabondi, viventi miseramente di frutti, di radici», ecc. Oppure, A.-J.-M. SERVAN, *Discours sur le progrès des connoissances humaines*, Lyon 1781, p. 4: «L'agricultura fondò la proprietà».

[134] Nel § 46 del secondo *Trattato*, citato sopra, nel cap. II, p. 143.

ro sopraggiunte le notizie sugli abitanti dei Mari del Sud, a confermare implicazioni di questo genere[135]. Infine, come traendo le conseguenze, si avrà il rifiuto, in tutta forma filosofica, di quella stessa categoria della comunità dei beni alla quale ancora Montesquieu era comunque rimasto fermo, per i popoli selvaggi; con la distinzione, da parte di Kant, della *communio fundi originaria* dalla *communio primæva*: quella, un'idea della ragion pratica, e l'altra, invece, non piú che una leggenda. Una leggenda, perché «avrebbe dovuto essere una comunità *istituita*, e non avrebbe potuto esserlo che per mezzo d'un contratto, con il quale tutti avrebbero rinunciato ad ogni possesso privato, ed ognuno, con la riunione del proprio a quello d'ogni altro, l'avrebbe trasformato in possesso comune». Il che appariva in accordo con i fatti: «... ma di ciò la storia dovrebbe fornirci una prova», che invece non ci fornisce[136]; però è anche lampante la presupposizione della proprietà privata come originaria («tutti avrebbero rinunciato...», ecc.). Simile trionfo dell'individualismo moderno rappresentava anche il compimento d'un ciclo storico. Ma, se è per questo, si arriva fino a Hegel: «Giustamente, il principio proprio e la prima fondazione degli Stati li si sono posti nell'introduzione dell'agricoltura... perché quel principio importa la lavorazione del terreno e quindi la proprietà privata»[137].

A riconoscere l'esistenza della proprietà comunitaria presso gli Indiani d'America, invece, e non solo nella forma negativa della non avvenuta divisione dei beni, ma anche nella forma di un'organizzazione in comune delle attività produttive, e inoltre l'estensione di simili forme pur all'attività agricola, là dove questa era praticata, erano stati taluni degli scozzesi[138]; e Ferguson aveva aggiunto, anche: «Almeno fino ad un certo punto, la coltivazione della terra può precedere la proprietà di essa, come accadde presso i Germani antichi e presso i popoli del Nord America»[139]. Dopo un lungo

[135] Cfr., per es., W. PALEY, *Moral and Political Philosophy* (1785), in *The Works of William Paley*, London 1823, II, pp. 58 sgg.

[136] *Metaphysik der Sitten*, I, 1, 1, § 6, in *GS*, VI, p. 251. Sulla *primæva rerum communio* aveva insistito, intendendola naturalmente alla maniera di Pufendorf, come *communio negativa*, CHR. WOLFF, *Jus naturæ methodo scientifica pertractatum*, Halæ Magdeb. 1742, II, cap. 1, pp. 1-111; dove tuttavia non si ha alcun riferimento ai popoli di nuova scoperta, ma sempre e solo al modello antico dei selvaggi, gli Sciti.

[137] *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 203, *Anm.*

[138] Come ROBERTSON, *History*, IV, IV, 2 (I, p. 338); donde HERDER, *SW*, XIII, pp. 317 sg., ma con un tono fortemente rousseauiano.

[139] FERGUSON, *Institutes of Moral Philosophy* (1769), Basil 1800, p. 23; e *Civ. Soc.*, p. 82.

oblio, tornava la testimonianza di Cesare, su questo punto, accoppiata a quella del Charlevoix per i selvaggi del Canada[140].

14. Rilevanti riflessi nell'interpretazione delle società selvagge veniva ad avere pure un altro tema, presente presso tutti gli scozzesi: *Of the Separation of Arts and Professions*[141]. Ma, notoriamente, il punto culminante è l'analisi smithiana, centrata sul confronto fra il *savage people* e la *civilized society*. Il confronto che era stato di Locke, tra «un re d'un territorio ampio e fertile» in America, e «un lavoratore a giornata in Inghilterra», il quale ha cibi, alloggio e vesti comunque assai migliori che non l'altro, il re[142], rappresenta il punto di partenza, alla lettera, di Adam Smith[143]; tanto se si guardi allo sviluppo delle sue riflessioni, come oggi lo conosciamo, quanto se alla sistemazione definitiva. L'attacco della *Ricchezza delle nazioni* (1776), infatti, riproduce fedelmente l'argomentazione già elaborata nel *Draft* del 1763: «Osservate in qual modo un comune lavoratore a giornata in Gran Bretagna o in Olanda sia fornito di tutte queste cose» – cibo, vestiti e alloggio, tipici d'una società civilizzata – «e vi renderete conto che i suoi agi [*luxury*] sono di gran lunga superiori a quelli di molti príncipi indiani, padroni assoluti della vita e della libertà d'un migliaio di selvaggi nudi»[144].

Passando sopra alla metamorfosi del *king* selvaggio di Locke in un despota (contrastante d'altronde con tutti gli altri luoghi dello Smith sull'organizzazione sociale degli Indiani d'America, e di fatto in seguito corretta da lui stesso), la novità è che ciò che per Locke era un fatto evidente, e conclusivamente dimostrativo della teoria valore/lavoro, diventa in Smith altamente problematico, un paradosso; e solo la sua soluzione, in realtà, introduce alla nuova teoria – economica, questa volta – che egli vien proponendo.

> In una società civilizzata [*civilized*], il povero provvede tanto a se stesso quanto all'enorme lusso di chi sta sopra di lui... Tra i selvaggi, al contrario, ognuno gode dell'intero prodotto della propria attività: non ci sono tra loro né proprietari terrieri né usurai né esattori di tasse. E quindi, se l'esperienza

[140] Cfr. CHARLEVOIX, *Histoire de la Nouvelle France* cit., III, pp. 330 sgg.

[141] FERGUSON, *Civ. Soc.*, IV, 1, pp. 180 sgg.

[142] Secondo *Trattato*, § 41 citato sopra, cap. II, p. 144.

[143] Tra Locke e Smith, da vedere MANDEVILLE, *The Fable of the Bees* cit., *Remark (P.)*, I, pp. 171 sg. F. L. COLLETTI, *Mandeville, Rousseau e Smith*, in ID., *Ideologia e società*, Bari 1969, pp. 263 sgg.; M. JACK, *One State of Nature: Mandeville and Rousseau*, «Journal of the History of Ideas», 39 (1978), pp. 119 sgg.

[144] SMITH, *Works*, V (*Early Draft...*), p. 562. Nelle *Lectures...*, di poco precedenti, ivi, pp. 338 sg., 480. Nella *Wealth of Nations*, I, 1 (II/2, pp. 22-24).

> non dimostrasse il contrario, potremmo attenderci naturalmente che fra di loro ognuno abbia un'abbondanza, di quanto necessario per vivere e di comodità, molto piú grande di quel che può esser posseduto dagli strati inferiori del popolo in una società civilizzata[145].

È a risolvere simile paradosso che interviene la divisione del lavoro[146]. Certo, proprio a questo punto, s'affaccia, anche in Smith, una preoccupazione eterogenea, in conflitto con tutto il senso del problema posto: la preoccupazione di fondare in natura la divisione del lavoro medesima, spacciandola come risultato d'una naturale «inclinazione allo scambio» quale caratteristica specifica dell'animale uomo, e quindi in qualche modo presente anche fra i selvaggi[147]. Cosí, la soluzione del paradosso viene riformulata in termini di *piú* e di *meno*: i selvaggi sono gli esemplari della specie umana che mostrano un minimo di sviluppo della naturale inclinazione allo scambio, di conseguenza fra di essi non si trova alcuna rilevante differenza d'occupazioni. Ed è per questo motivo – commenta conclusivamente Smith[148] – che «fra i selvaggi si nota una uniformità di caratteri molto maggiore che non nelle società civilizzate». In realtà, con questa nuova sterzata si veniva a fornire una spiegazione d'un fenomeno che era sempre stato osservato dai viaggiatori: quanti di questi non avevano assicurato che, conosciuto un singolo selvaggio, si poteva considerare di avere innanzi il tipo generale dell'uomo in quello stato?

A parte la tendenza naturale allo scambio, il presupposto di tutta la teoria è lo stesso di Rousseau: «Tra le differenze che distinguono gli uomini gli uni dagli altri, ne passano per naturali parecchie che invece sono esclusivamente opera dell'abitudine e dei diversi generi di vita che gli uomini adottano nella società»[149]. Rousseau e Smith pensavano soprattutto alle differenze fra i membri delle varie classi sociali nella *civilized society*. Ma la stessa argomentazione

[145] Ivi, V, p. 563.

[146] Per un confronto fra società barbare e società civilizzate da questo punto di vista, *Wealth of Nations*, V, 1, 6, in *Works*, II/2, p. 783.

[147] Ivi, V, pp. 572 sg. (*Early Draft...*), 347 sg., 493 (*Lectures...*); assai attenuato in *Wealth of Nations*, I, 2 (II/1, pp. 25 sgg.).

[148] Ivi, V, p. 573, senza riscontro in *Wealth of Nations*. In base a una tematica diversa, montesquieuiana e rousseauiana, aveva scritto WÉGUELIN, *Considérations sur les principes moraux* cit., pp. 18 sg.: per quant'è dei selvaggi, «vedendo un solo uomo, si conosce tutta la popolazione. La ragione è che non c'è alcuna differenza tra la vita pubblica e la vita privata degli uomini liberi. Il selvaggio ha i medesimi modi di fare nelle assemblee pubbliche che all'interno della propria casa».

[149] *Discours sur l'inégalité*, in *OC*, III, p. 160; e SMITH, *Works*, V, pp. 572 sg. (*Early Draft...*), 348 sg. (*Lectures...*), e II/1, pp. 28 sgg. (*Wealth of Nations*, I, 2).

poteva essere trasportata sulle differenze fra i vari popoli e le varie società, ritornando sul confronto fra i popoli selvaggi e le società civili. E questo fece il Robertson, in rapporto critico con quel naturalismo che egli si trovava di fronte nell'opera del de Pauw[150]. Qui, uno dei due punti focali della teoria etnologica di lui, Robertson. L'altro, è il rifiuto del diffusionismo seicentesco[151]; ma attengono entrambi allo stesso progetto: opporre la categoria *società*, come totalità delle condizioni di vita, opporla, quale soggetto esplicativo primario, tanto alla *natura* quanto alla *storia*.

Contro de Pauw, e contro Buffon, si doveva ricorrere alle «cause politiche e morali», per fornire una corretta spiegazione di quelle caratteristiche dei selvaggi americani, riconducibili a debolezza di temperamento, che il grande scienziato e il suo seguace pubblicista avevano invece considerate conseguenza dell'infelicità geografica del Nuovo Mondo, nei cui confronti la natura sarebbe stata matrigna. Per quanto riguardava la scarsa resistenza degli indigeni alla fatica e al lavoro (se n'erano accorti subito, i colonizzatori): «Dove lo stato della società è tale da dar origine a molti bisogni e desideri che non possono venire soddisfatti senza un esercizio regolare di attività, il corpo avvezzo al lavoro diventa robusto e sopporta la fatica», ciò che non avviene invece là dove i desideri sono pochi e modesti[152]. Ma anche per quel difetto di vigore sessuale che aveva sempre colpiti i viaggiatori, come contrastante con l'immagine fantasticata del selvaggio brutale: «Possiamo ben supporre che, in mezzo agli stenti, ai pericoli ed alla stessa rozzezza della vita selvaggia... l'attenzione degli Americani per le loro donne debba essere molto debole, anziché imputarla esclusivamente a qualche difetto fisico o a qualche degenerazione della loro costituzione»[153]. La spiegazione era ben estensibile anche ad altri aspetti che avevano sempre destata la meraviglia dei viaggiatori, come la venustà fisica dei selvaggi, l'assenza, fra di loro, di malformazioni del corpo, ecc., ora spiegate quali effetti d'una

[150] Cfr. *History*, IV (I, pp. 286 sg.). E un HUMBOLDT, *Vues des Cordillères...*, Paris 1816, II, p. 97, contrapporrà il Robertson al de Pauw (e al Raynal).

[151] Cfr. *History*, IV (I, pp. 267 sg.).

[152] *History*, IV (I, pp. 293 sg.), in polemica con «philosophers of great eminence», ossia, oltre che de Pauw, anche Buffon.

[153] *Ibid.*, pp. 295 sg. Le tesi depauwiane, su questo punto, verranno invece riprese dal Raynal, per es. *Histoire*, XV, 4, e XVII, 3 (VIII, pp. 36 sgg. e 335). E da vedere il ricchissimo P. MOLONEY, *Savages in the Scottish Enlightenment's History of Desire*, «Journal of the History of Sexuality», 14 (2005), pp. 237 sgg.

selezione naturale determinata dal tipo di vita praticato[154]. Ed estensibile, soprattutto, all'interpretazione di quelle caratteristiche della mentalità primitiva – come scarsa capacità d'astrazione, mancanza di previsione, e cosí via – che erano state sottolineate dai piú dei viaggiatori[155], e sfruttate dal de Pauw. Ma c'era sempre stata anche l'obiezione che in certe attività i selvaggi mostravano un'acutezza e una sottigliezza ignote a qualsiasi europeo; e allora non rimaneva che concludere: «Gli oggetti a cui si rivolge la ragione e le ricerche in cui s'impegna, non possono non dipendere dallo stato in cui l'uomo si trova, e sono suggeriti dalle sue necessità e dai suoi desideri»[156]. Che argomentazioni come queste fossero la risposta piú seria al de Pauw, contestandone la teoria e non semplicemente l'assiologia, risulta tanto piú quanto piú, nell'immagine complessiva dei selvaggi, al de Pauw il Robertson era prossimo. E, in generale, quello di Robertson era l'unico modo di rompere l'alternativa fra il mito, dei selvaggi, e le varie teorizzazioni della loro inferiorità mentale.

15. A rimanere sempre aperta era la questione delle eccezioni, rispetto alle regolarità di cui s'andava alla ricerca. Proprio perché, a partire da Montesquieu, le generalizzazioni elaborate non sono piú spontanee, ma consapevolmente presentate come le *règles*, oltre a queste vengono ad assumere pari rilevanza anche le eccezioni. Nel caso dei popoli selvaggi[157], Montesquieu ne contemplò una, impressionato da quel che aveva letto nelle *Lettres édifiantes et curieuses*:

> ... Se è vero quel che ci dicono le relazioni, con ciò è in contrasto la costituzione d'un popolo della Louisiana, chiamato dei *Natchez*: il loro capo dispone dei beni di tutti i sudditi, e li fa lavorare come gli piace; non possono rifiutarsi di riconoscergli il diritto d'ucciderli; egli è come il gran signore [il *gransignore* turco]; è trattato, nella sua capanna, con le formalità che si userebbero con un imperatore del Giappone o della Cina (XVIII, 18)[158].

[154] *History*, IV (I, pp. 297 sg.); ma, in questo caso, già BUFFON, *Variétés*..., in *HN*, III, p. 447 (= *OC*, III, pp. 486 sg.).

[155] Ampia documentazione sulla letteratura etnografica a questo riguardo nella nota *L* del l. IV dell'*History* stessa (I, pp. 464-68). Ma il testo fondamentale rimane quello del La Condamine richiamato di sopra, nel cap. V.

[156] *History*, IV (I, p. 310). Ma già ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, in *OC*, III, pp. 140 sg.; STEEB, *Observationes* cit., p. 6; Helvétius cit. sopra, alla fine del cap. I; poi, HERDER, *Ideen*..., IX, 2, in *SW*, XIII, p. 361.

[157] La grande eccezione, rispetto all'*état politique* dei popoli barbari, erano invece i Tartari: XVII, 5, e XVIII, 19. Vedi anche, nelle *Pensées*, le 1263 e 1265.

[158] Per la fonte, cfr. *OC*, XVI, pp. 398 sg.

Il capitolo precedente – l'ultimo di quelli che esponevano la fenomenologia istituzionale dei popoli selvaggi e barbari – si concludeva ridondantemente, a quel punto: «L'uguaglianza vi è dunque forzata; e i loro capi non sono dispotici». Dispotici non sono in condizioni normali, o *ordinairement*; quindi, se, come nel caso dei Natchez, si trova il contrario, occorrerà individuare l'elemento perturbatore. E qui, nella spiegazione che Montesquieu propone, l'illuminista viene in soccorso del sociologo; la spiegazione si apre infatti con una di quelle massime in cui si risente l'eco di tutta la tradizione moderna del libero pensiero:

> I pregiudizi della superstizione sono piú forti di tutti gli altri, e le sue ragioni piú forti di tutte le altre. È per questo che, benché i popoli selvaggi non conoscano, per natura, il dispotismo, invece questo popolo lo conosce. I *Natchez*, infatti, adorano il Sole; e, se il loro capo non si fosse immaginato d'essere il fratello del Sole, non avrebbero visto, in lui, che un miserabile come loro.

L'elemento chiamato in causa è quello al quale, come s'è visto, Montesquieu assegnava una posizione del tutto marginale relativamente alla norma dei popoli selvaggi; coerentemente, nel caso, viene presentato come derivante da una delle maggiori debolezze della natura umana in generale. Invece, a proposito dello stesso caso (e di qualche altro che egli aggiungeva, sempre nell'America settentrionale), il Robertson s'impegnerà piú duttilmente. Vero è che gli avveniva di scrivere, a questo riguardo, uno dei passi piú caratteristici del suo evoluzionismo: parlava di «istituzioni singolari ed eccentriche che, per cosí dire, si distaccano dal loro punto di partenza e ne evadono cosí ampiamente che ci affatichiamo invano a riportarle entro le leggi generali d'alcun sistema» (proprio cosí: *singular and excentric institutions, which start as it were from their station and fly off so wide that...*)[159]; ma, nel caso, alla superstizione, a cui ricorreva anche lui[160], il Robertson aggiungeva altri due elementi: quello che era a priori richiesto dalla teoria del *mode of subsistence* – e parlava quindi d'uno sviluppo tutto particolare dell'agricoltura e di una qualche proprietà privata, presso i popoli selvaggi che risultassero privi dell'indipendenza e dell'uguaglianza – e inoltre l'elemento climatico, montesquieuiano quanto altri mai, ma di fatto non contemplato, nell'*Esprit des lois*, per spiegare

[159] *History*, IV (I, p. 343), sotto il titoletto marg. *Some irregular appearances.*

[160] Esattamente, quindi, come suona il titolo di K. O'BRIEN, *Between Enlightenment and Stadial Theory*, «British Journal for Eighteenth-Century Studies», 16 (1993), pp. 53 sgg., solo che, lui, sulle opere di storia europea, del Robertson.

un'eccezione come quella rappresentata dai Natchez (verosimilmente, perché proprio anche di troppi altri popoli della zona)[161].

Alla teoria climatica, nell'*Esprit des lois*, era direttamente legato, invece, il caso del Perú e del Messico: alla teoria nella sua forma schematica, secondo l'opposizione tra il Nord e il Sud. La correlazione Nord/freddo/coraggio/libertà, e Sud/caldo/viltà/servitú, ciò «s'est encore trouvé vrai dans l'Amérique»:

> Gli imperi dispotici del Messico e del Perú erano nei pressi dell'equatore; e quasi tutti i piccoli popoli liberi erano invece, e sono ancora, nei pressi dei poli (XVII, 2)[162].

A proposito dei due Imperi, Montesquieu si limita dunque a un solo tema, quello politico[163]; e qui non si ha alcuna eccezione, anzi la vistosa conferma d'una grande *règle*. Col risultato, però, che il presupposto naturalistico cancellava di netto, in questo caso, i temi e i problemi che si sarebbero potuti aprire in una dimensione sociologica; qui non si ha alcun riferimento a quella problematica fondamentale che Montesquieu aveva presentata sotto il titolo di *Rapport général des lois*. Saranno alcuni dei pensatori che si posero nel suo solco, a riaprire siffatta problematica anche per il Perú e il Messico.

Una spiegazione naturalistica in base alla natura del terreno, era stata forse la prima, in ordine di tempo, ad essere proposta per render conto della superiorità del Perú e del Messico rispetto al resto del Nuovo Mondo. Da Acosta, per esempio:

> Poi, altri, alla ricerca di terre nuove e migliori, ne popolarono una buona e v'introdussero ordine, civiltà [*pulicía*] e una qualche forma di Stato [*republica*], quantunque ancora molto barbara. Dipoi, o queste stesse nazioni od altre, ma comunque di uomini con piú vivacità d'ingegno, si misero ad assoggettare ed opprimere quelli che erano piú deboli, fino a realizzare dei regni e dei grandi imperi. Fu cosí, senza dubbio, nel Messico, e cosí nel Perú[164].

In seguito, erano sopraggiunte le spiegazioni storiche, di chi si credeva costretto a presentare i due Imperi come colonie che aves-

[161] Anche Ferguson aveva prese in considerazione alcune diversità nell'organizzazione dei diversi popoli selvaggi, ma non nel senso di eccezioni, bensí di gradi diversi di sviluppo sociale (secondo il parametro fondamentale della proprietà privata) e, conseguentemente, di sviluppo politico. Cfr. *Civ. Soc.* pp. 84 sg.

[162] E già *Pensée* 1159, risalente al 1737 circa, in *OC* Masson, II, p. 309. Questa tesi, anche presso un avversario, di solito, della teoria climatica, quale Voltaire (cfr. *La philosophie de l'histoire*, § 8, in *OC*, LIX, p. 117), ma, qui, per prendersela col Lafitau.

[163] Cfr. anche *Esprit des lois*, VI, 20, X, 4; XVI, 15.

[164] *Historia natural y moral* cit., VII, 3, p. 236. Sulla superiorità del Perú e del Messico rispetto a tutto il resto del continente, VI, 20, p. 220.

sero tratta origine da nazioni altamente civili del Vecchio Mondo; e infine l'altra spiegazione – storica, ma non diffusionistica – fondata sull'ipotesi che Peruviani e Messicani fossero i meno giovani fra i popoli del loro continente, che era la spiegazione ancora sostenuta da un Buffon.

Nel frattempo, era continuato, e anzi semmai era venuto incrementandosi, anche il mito dei due Imperi, presentati, l'uno o l'altro o tutt'e due, come superiori alla Repubblica di Platone, utopia realizzata, e cosí via. Sostanzialmente su questa linea si trovava anche Voltaire, anche se egli riprese una siffatta tradizione in modo alquanto attenuato; ma il suo caso va ricordato per la maniera in cui impostava il discorso: sul tema della civiltà, di quegli Imperi. Quando lesse il *Discours sur l'inégalité*, alla frase sull'ignoranza del ferro e del grano da parte dei nativi d'America, che per questo sono sempre rimasti selvaggi, Voltaire annotò: «I Peruviani e i Messicani... erano molto civilizzati»[165]. *Très civilisés*... – ma una civiltà che non affonda le sue radici in elementi materiali (l'obiezione è formulata nei confronti del materialismo che in quel luogo Rousseau riprendeva da Montesquieu), bensí si mostra al giudizio esperto del filosofo, quando consideri i raggiungimenti narrati dagli storici: l'organizzazione politica del Messico, la religione quasi razionale del Perú[166], e, infine, ma particolarmente, quell'elemento estetico, diciamo cosí, che non manca mai nell'idea voltairiana di ciò che debba essere considerato come civile: «La capitale del Messico era bella quanto Amsterdam», egli non tralascia di aggiungere nella nota marginale su Rousseau.

Nel complesso, con lo scetticismo antisistematico cosí presente nella sua concezione della storia, Voltaire mostra di pensare che il problema rappresentato dal Perú e dal Messico fosse tanto complicato da risultare pressoché insolubile. Si sente in lui quella sorta di teoria delle circostanze, se non proprio dei casi – un uomo eccezionale, un'idea felice, ecc. –, che verrà poi anche formulata esplicitamente, nel corso del Settecento. Gli esempi del Perú e del Messico dimostravano che «per perfezionarsi, la natura bruta non ha bisogno che del concorso di qualche circostanza favorevole»[167].

[165] Cfr. *OC*, CXLIII, p. 360.

[166] Per questi temi, particolarmente *EM*, capp. 146-48, II, pp. 343 sgg. E cfr. J. DAVID, *Voltaire et les Indiens d'Amérique*, «Modern Language Quarterly», 9 (1948), in specie pp. 91-95, e R. A. BROOKS, *Voltaire and Garcilaso de la Vega*, «Studies on Voltaire...», 30 (1964), pp. 189 sgg.

[167] Cosí WÉGUELIN, *Considérations sur les principes moraux* cit., p. 42.

Fu in questo vuoto teorico che sopraggiunse il de Pauw, con una delle sue trovate piú brillanti: la critica delle fonti esercitata sulle relazioni dei *Conquistadores*, per demistificarne, non già l'opera di denigrazione verso gli Indiani, ma, questa volta, le celebrazioni delle meraviglie dei due Imperi. La città bella come Amsterdam, ora diventava un insieme di misere casupole; per concludere in un modo fin'allora inaudito: negando una differenza sostanziale rispetto al resto delle società indiane[168]. Mito o meno, c'era sempre stata unanimità nel considerare il Perú e il Messico quali popoli *policés*[169]; ma, perché, ora, *sauvages* anche loro? Il criterio seguito dal de Pauw era: «ignorando», anche loro, «l'uso del ferro forgiato, della moneta, della scrittura»[170]. Naturalmente, lo si era sempre saputo: «Non avevano l'uso della moneta... Erano privi dell'uso del ferro... Mancavano di bestie da soma e da latte... Non avevano un alfabeto», aveva scritto ai suoi tempi López de Gómara[171]. Quel che si ha di nuovo col de Pauw è, in realtà, la proposta d'una concezione drasticamente semplice, e internamente tutta coerente, d'una società. Gli elementi della definizione della civiltà che ne risulta sono di nuovo materiali, ma vengono a toglier via il problema che comunque era implicito nelle opinioni piú diffuse: come mai, una cosí notevole differenza di livello sociale e istituzionale, fra i Brasiliani o gli Uroni e i due Imperi, pur mancando a tutti, parimenti, la metallurgia, l'uso della moneta e la scrittura alfabetica? La meraviglia di fronte ai due Imperi, era in realtà gravida di un'esigenza teorica imponente.

A sentirla vivamente, furono alcuni pensatori che si posero nel solco aperto da Montesquieu. In base alla teoria dell'*Esprit des lois*, il Turgot abbozzò subito una risposta, significativa proprio in ragione del suo semplicismo: «La vita dei popoli cacciatori s'è conservata nelle parti dell'America dove mancano le specie degli animali addomesticabili; in Perú, dove la natura ha posto una sorta di montoni chiamati *llamas*, si sono formati dei pastori; e verosimilmente è questo il motivo che fa sí che questa parte dell'America s'è civi-

[168] Cfr. *Recherches philosophiques* cit., V, 1 (II, pp. 122 sgg.).

[169] Da LAFITAU, *Mœurs* cit., I, p. 108, a BUFFON, *HN*, III, p. 493 (= *OC*, III, pp. 534 sg.), a DE BROSSES, *Histoire des navigations aux Terres Australes*, Paris 1756, I, p. 21.

[170] *Recherches philosophiques* cit., V, 1 (II, p. 138). Il medesimo criterio verrà adottato da E. Gibbon per definire «selvaggi» i Germani del tempo di Tacito, e non senza un richiamo esplicito al de Pauw.

[171] *Historia de la conquista de México*, in DE VEDIA (a cura di), *Historiadores primitivos de Indias* cit., I, pp. 451 sg. (ma era pochissimo, quel che vi si trovava d'etnografico).

lizzata [*policée*] piú facilmente»[172]. È qui in questione, non il tema di Montesquieu – dispotismo – bensí, semmai, quello di Voltaire; ma, far reggere la civiltà peruviana dalle spalle del povero lama non era che una trovata, comandata, però, dalla meccanica applicazione della successione evolutiva popoli cacciatori / popoli pastori / popoli coltivatori: l'uscita dallo stadio selvaggio non era pensabile altrimenti che attraverso lo sviluppo di quell'attività produttiva che segna il secondo stadio della vita dell'umanità. La proposta seria – e in effetti divenne poi la nuova opinione prevalente, nel corso del Settecento – ancora una volta veniva a rompere gli schemi evoluzionistici. A formularla fu il Goguet: «I popoli coltivatori sono stati i primi a formare degli Stati ampi e potenti»; ma agli esempi classici, come Babilonesi, Assiri, Egiziani, Greci e Romani, si dovranno aggiungere a giusto titolo i Messicani e i Peruviani nel Nuovo Mondo: «In virtú della conoscenza dell'agricoltura, questi popoli sono stati in grado di riunirsi in corpi considerevoli in uno stesso luogo»[173]. Poi venne ripresa dallo Steeb:

> L'agricoltura è un'arte fecondissima di benefici innumerevoli, ed il primo passo d'un popolo in essa può venir considerato come l'inizio d'una vita civile [*morata*]... Infine, l'agricoltura richiede un luogo fisso. E cosí sono sorte le città, e da queste i regni. All'agricoltura è da ascrivere che i Peruviani ed i Messicani fossero tanto diversi da tutti gli altri Americani, per lo piú cacciatori e pescatori[174];

e ancora da tanti altri – in modo particolare in Francia, naturalmente –, ma per giungere in ultimo fino allo Humboldt.

Nel frattempo, era stata ripresa anche dal Robertson, almeno per il Perú, dove l'esistenza d'una canalizzazione delle acque e di pratiche di concimazione veniva a spiegare molte cose, per esempio che ivi «la distinzione delle classi [*ranks*] era pienamente stabilita»[175]. Per il Messico, il Robertson era piú incerto: quel che soprattutto lo colpiva, era il grado che vi aveva raggiunto la divisione sociale del lavoro[176]. Ma egli reagiva comunque agli eccessi critici del de Pauw, rifiutando quel presupposto della semplicità della totalità

[172] *Œuvres*, I, p. 279. Sulla limitatezza dei vantaggi della domesticazione del lama, invece, ROBERTSON, *History*, II, pp. 268 sg.

[173] GOGUET, *De l'origine des lois* cit., I, 1, 2 (I, p. 34).

[174] STEEB, *Observationes* cit., p. 9 (con rimando al Goguet).

[175] *History*, VII (II, pp. 313 sgg.). Per inciso, è in questa parte sul Perú che compare in Robertson la parola nuova *civilization* (dunque, non solo nella traduzione francese, come affermava L. Febvre).

[176] Cfr. *ibid.*, pp. 274 sgg. e 292.

sociale, che non prevedeva scarti fra la cultura materiale, l'organizzazione sociale, la cultura spirituale, e cosí via; anche se, naturalmente, Robertson formulava il rifiuto nei termini teorici, evoluzionistici, che erano i suoi. E che, com'è noto, avranno ancora lunga vita, nel pensiero europeo (un secolo dopo, 1877, il Morgan sottotitolerà la sua *Ancient Society: Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*).

La superiorità della problematica messa in moto dagli scozzesi – anche se già dalla fine del secolo non avrà poi piú presenza – risalta anche guardando a dei quadri etnografici, estesi a tutto il pianeta, che nei vari paesi europei datano fra gli anni Settanta e gli Ottanta del XVIII secolo. In Germania, per la verità una traduzione, dal danese[177], ma di un'opera che nella Prefazione menzionava un solo precedente, a cui rivolgeva un grande elogio: Lafitau. In Inghilterra, un'opera farraginosa alquanto[178], ma con un libro, il 6°, sulle *ways of life* dei vari popoli, che presentava i tre *stages of civilisation* secondo lo schema che conosciamo: *savage state / barbarous state* («Si può supporre che comprenda il periodo dall'instaurazione della proprietà privata e dall'invenzione della moneta fino alla generalizzazione dell'agricoltura») / *life of agriculture*. In Francia, un'opera forse anche sopravvalutata, oggi, come *L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples* di Jean-Nicolas Démeunier[179], dove di montesquieuiano c'era poco piú che la parola *esprit*. E in Italia? Qualcosa di paragonabile avremmo avuto se Cesare Beccaria avesse portato a compimento quel *Ripulimento delle nazioni* che aveva progettato[180].

[177] J. KRAFT, *Die Sitten der Wilden. Zur Aufklärung des Ursprungs und Aufnahme der Menschheit. Aus dem Dänischen übersetzt*, Kopenhagen 1776. Un libretto solo pretenzioso, J. G. STEEB, *Versuch einer allgemeinen Beschreibung von dem Zustand der ungesitteten und gesitteten Völker...*, Carlsruhe 1766. Non spregevoli, invece, i capitoli etnografici, amplissimi, in J. G. FEDER, *Untersuchungen über den menschlichen Willen*, III, II, 3-5, Lemgo 1782 (anast. nella collana «Ætas kantiana»), II, pp. 586 sgg., che si rifà soprattutto agli scozzesi.

[178] W. FALCONER, *Remarks on the Influence of Climate, Situation, Nature of Country, Population, Nature of Food and Way of Life on the Disposition and Temper, Manners and Behaviour, Intellects, Laws and Customs, Form of Government and Religion of Mankind*, London 1781. Per un quadro limitato al Vecchio Mondo, G. STUART, *A View of Society in Europe in its Progress from Rudeness to Refinement, or Inquiries Concerning the History of Law, Government and Manners*, London 1783².

[179] Paris 1785 (anast. 1988). F. cfr. E. H. LEMAY, *Naissance de l'anthropologie sociale en France: Jean-Nicolas Démeunier...*, nel vol. coll. *Au siècle des Lumières*, Paris-Moscou 1970, pp. 29 sgg.

[180] Cfr. G. FRANCIONI, *Il fantasma del "Ripulimento delle nazioni". Congetture su un'opera mancata di Cesare Beccaria*, «Studi settecenteschi», 5 (1984), pp. 131 sgg. In Beccaria, anche accenni ai tre «stati» successivi dell'umanità: raccolta e caccia, pastorizia, agricoltura.

POSTILLA 1.

Ancora sulla questione dell'agricoltura.

Erano ormai due secoli che, di relazione di viaggio in relazione, ritornava quella distinzione, fra le nazioni americane – alcune prevalentemente di cacciatori, e altre di coltivatori della terra[181] –, che poi si troverà codificata da Lafitau:

> Gli uni, compresi sotto la lingua degli Uroni, coltivano dei campi, costruiscono delle capanne e sono alquanto stabili in uno stesso luogo. Al contrario, la maggior parte degli Algonchini e dei selvaggi del Nord seguono una vita vagabonda, e non vivono che di quanto gli offra il caso. E pressappoco la stessa distinzione si ha anche fra i popoli dell'America meridionale[182].

Ma sappiamo che nessuno che si muoverà sulle tracce di Montesquieu – e a cominciare da lui stesso – riuscí ad accettarlo pacificamente.

Al riguardo, Montesquieu menzionò la coltivazione della terra nel caso delle nazioni selvagge abitanti in zone naturalmente fertili; ma non come un tema autonomo, bensí come appendice, rispetto al vero tema in quel luogo, la fertilità spontanea: «*Se* le donne vi coltivano... il mais vi cresce subito...»[183]. Non la ricordò, invece, per quei luoghi, come il Canada, dove in alcune par-

[181] Ad es., LESCARBOT, *La conversion des sauvages qui ont esté baptisés en la Nouvelle France* cit., pp. 26 sg.: «La loro maniera di vivere è tale che, dalla Terra Nuova in avanti, per un'estensione di circa cento leghe, gli uomini vivono vagabondi, senza lavorare la terra, non rimanendo mai in uno stesso luogo piú di cinque o sei settimane... Invece, le terre degli Armonciqui e degli Irochesi sono molto piú popolate, la terra vi è coltivata, e se ne ritrae un grande sollievo di vita... Proprio per poter coltivare la terra, questi popoli sono stanziali, al contrario degli altri». Analogamente nel libro VI dell'*Histoire de la Nouvelle France*, qua e là. Poi, per es., SAGARD THÉODAT, *Le grand voyage du pays des Hurons* cit., I, 8, pp. 175 sgg., cap. *Comment ils défrichent, sèment et cultivent leurs terres et après comment ils accommodent le blé et les farines, et la façon d'apprêter leur manger*. Per altri esempi, LALLEMANT, *Lettre* cit., pp. 4 sg.; BRESSANI, *Breve relatione* cit., pp. 8 sg.; P. BOUCHER, *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle France vulgairement dite le Canada*, Paris 1664 (anast. 1964), cap. 9, pp. 89 sgg.

[182] *Mœurs*, I, p. 91. Sull'agricoltura canadese, II, pp. 75 sgg., 107 sgg.; sulla caccia e la pesca, pp. 336 sgg.

[183] L. Febvre interpreta cosí quest'accenno: «se Montesquieu parla di caccia, di pesca e d'allevamento di bestiame, è per annettere subito tali modi di sostentamento alla coltivazione della terra» (*La terre et l'évolution humaine*, Paris 1922, p. 110). E con ciò si confermerebbe la genericità del tema generi-di-vita nell'*Esprit des lois*!

ti era invece praticata regolarmente; anzi, in questo caso sembrò addirittura escluderla, quando ne aveva messe le popolazioni alla pari con quelle della Siberia, subito dopo aver detto che quest'ultima «non può venir coltivata». E ciò fece anche scuola: tante stupefacenti asseverazioni che s'incontrano nel corso del Settecento, si spiegano meglio con la cauzione che veniva a offrire l'*Esprit des lois*.

Rousseau, per esempio – il cui rapporto con Montesquieu s'annida fin nei particolari –, riprodusse, volta a volta, entrambe le soluzioni. Nell'*Essai sur l'origine des langues*: «I popoli che non risiedano stabilmente da qualche parte non potrebbero coltivare la terra; tali furono un tempo i Nomadi... gli Arabi... gli Sciti... e lo sono ancora oggi i Tartari erranti e i selvaggi d'America»[184]; e nel *Discours sur l'inégalité*[185], invece, generalizzò a tutti i popoli selvaggi l'accenno di Montesquieu alla coltivazione d'un pezzo di terra intorno alla capanna. Dopo aver indicato nell'agricoltura una delle due arti destinate a produrre la seconda grande rivoluzione della storia umana, ossia l'uscita dallo stadio selvaggio, procedeva a concedere, quanto all'agricoltura, che «il principio ne fu conosciuto molto prima che ne venisse stabilita la pratica», e ammetteva, nel solito tono della storia ipotetica, che i selvaggi avevano cominciato a coltivare qualche legume, o delle radici, «intorno alle loro capanne». Ma, che non andassero al di là di ciò, gli sembrava ovvio, fra l'altro, in considerazione della loro stessa mentalità: oltre alla mancanza di strumenti adeguati per una coltivazione un po' piú estesa, c'era da considerare che, per mettersi a seminare, ecc., occorre risolversi a perdere prima qualcosa per guadagnarne molto di piú in seguito, ma una simile precauzione è del tutto estranea allo spirito dell'uomo selvaggio, «che stenta alquanto a curarsi la mattina dei bisogni che avrà la sera». Era il noto aneddoto del Caraibo che al mattino cede il proprio letto e, alla sera, venuto il momento di servirsene, lo rivorrebbe indietro[186]; e c'era anche chi, proprio facendo leva su quest'aneddoto, compiva ancora un passo, mettendosi a dedurre bellamente la realtà, per contestare ai fisiocratici che i selvaggi provvedessero ai propri bisogni, oltre che con

[184] Cap. 9, in *OC*, V, p. 397.

[185] *OC*, III, pp. 172 sg. Tutta la scena fisica del secondo *Discours* è di tipo tropicale. La prima indicazione che Rousseau fornisce, è: «La terra, abbandonata alla sua fertilità naturale...», ecc. (p. 135), con la *Note IV^e*, su questo tema.

[186] Raccontato, oltre che dal du Tertre, dal quale verisimilmente lo ricavò il Rousseau, anche dal Rochefort e dal de La Borde.

la ricerca dei frutti spontanei, anche con la loro conservazione e, inoltre, la loro moltiplicazione attraverso la coltivazione[187]. Infine, anche un Robertson – che è tutto dire – continuerà a dare un quadro riduttivo, a questo riguardo.

Naturalmente, si possono accumulare motivi specifici che spieghino in parte queste tendenze. Per esempio, nel caso dell'America, c'erano i riflessi del grosso problema rappresentato dal Perú e dal Messico. Proprio perché, a un certo punto, si fissò un'esplicazione del livello a cui erano pervenuti quei due Imperi in base allo sviluppo raggiunto, in essi, dalla coltivazione della terra, veniva spontaneo far passare la differenza fondamentale fra queste società essenzialmente agricole e tutte le altre nazioni indiane, anziché far uso d'una doppia differenza, portando già nel campo delle nazioni propriamente selvagge del Nuovo Mondo la distinzione fra alcune prevalentemente non coltivatrici e altre prevalentemente coltivatrici.

È palese anche la deformazione ottica prodotta negli Europei dall'ideologia, per dir cosí, dei selvaggi stessi, quale era riferita da tutti i viaggiatori: la considerazione della coltivazione della terra, al pari d'ogni attività sedentaria, come occupazione spregevole e ignobile, indegna di chi si dedicava alle attività della guerra e della caccia; con la pratica sociale corrispondente, di riservarla al sesso femminile. All'idea che presso le nazioni indiane selvagge la coltivazione della terra fosse sempre economicamente subordinata alla caccia si perveniva, anche in Robertson, attraverso l'evocazione di come i diretti interessati la ritenessero un'attività inferiore[188]. D'altronde, già Montesquieu: «Si *les femmes* y cultivent...»; e anche nell'altro testo solito, la 120ª delle *Lettres persanes*, l'«insofferenza per il lavoro e la coltivazione della terra», introdotta a spiegare la scarsa popolosità dei paesi abitati dai selvaggi, era stata illustrata cosí: «Questa maledetta avversione è cosí forte che, quando imprechino contro qualche loro nemico, non gli augurano

[187] Cosí nel «Journal encyclopédique», Bouillon 1768, 1° marzo, pp. 51 sg., in sede di recensione dell'*Exposition de la loi naturelle par l'Abbé B.* [N. Baudeau], Amsterdam 1767 (le parole prese di mira dal recensore, sui tre modi di provvedere ai propri bisogni da parte dell'*homme isolé*, si ritrovano identiche all'inizio del «Recueil publié par Du Pont de Nemours», *Physiocratie, ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, Leyde 1768, p. XXXV).

[188] Cfr. *History*, I, p. 330. Analogamente HERDER, *SW*, XIII, pp. 316 sg. A passare in rassegna i vari gradi d'intervento anche maschile nella coltivazione della terra, presso i popoli selvaggi del Nuovo Mondo, è dedicata gran parte della *Kurze Geschichte des Ackerbaus* del Meiners.

che d'esser ridotto a lavorare un campo, credendo che solo la caccia sia esercizio nobile, degno di loro». E pure un Raynal sembrerà inferire la pochezza dell'agricoltura fra i nativi del Canada dalla considerazione in cui la tenevano: «Di questi selvaggi, ben pochi conoscono la coltivazione, non foss'altro che del mais, e l'abbandonano alle donne come indegna delle cure dell'uomo, tutto preso dalla sua indipendenza. La loro imprecazione piú dura contro un nemico mortale era che fosse ridotto a lavorare un campo»[189].

POSTILLA 2.

Le ragioni del diffusionismo.

Come nelle storie stadiali degli scozzesi ci fosse un'evidente implicazione anti-cristiana, troviamo denunciato da un classicista, David Doig, in *Two Letters on the Savage State adressed to the Late Lord Kames*, edite a Londra nel 1792, ma che egli aveva inviate privatamente all'interessato, nel 1774-75, in seguito alla lettura degli *Sketches of the History of Man*.

Di tutte queste storie che ora vanno di moda, del progresso «dallo stato di assoluto *savagism* a quello di *civilization*», Doig intende denunciare il presupposto comune, di un'universalità dello stato selvaggio dell'umanità nelle prime età del mondo (p. 4). Quando darà alla stampa il suo testo, premetterà che un simile presupposto lo rifiutava perché in tal caso non sarebbe vera la storia raccontata da Mosè (p. XII)[190]; e anche nel testo delle due lettere, non manca qualche puntata contro la filosofia moderna come antagonistica alla visione del mondo cristiana, in quanto sosterrebbe che il mondo si sarebbe fatto da sé, meccanicamente, e cosí anche l'uomo (pp. 111 sg.). Tuttavia, il grosso sono argomentazioni di carattere storico; come facevano i piú raffinati, fra gli apologisti. Nel caso, un anticipo di quelle che saranno poi le strologazioni anti-illuministiche su un qualche *Urvolk*.

[189] *Histoire*, XV, 4 (VIII, p. 18).

[190] Di passaggio, Doig contesta anche i due sotterfugi a cui si suole ricorrere – dice – per non dar a vedere d'opporsi frontalmente alla Bibbia: rifarsi ai disastri cosmici che alle origini avrebbero portata desolazione sulla terra, e da cui si sarebbero salvate solo bande di pastori, contadini, montanari, tornati in uno stato selvaggio (pp. 20 sgg.); e – come da parte di Lord Kames stesso – rifarsi alla dispersione post-diluviana (pp. 24 sg.).

Quel presupposto è da rifiutare, dunque, perché, da tutto quanto si sappia della storia dell'umanità, non s'è mai visto che un popolo si sia civilizzato spontaneamente, da sé solo. Doig sfida Millar a recare anche un solo esempio in contrario (pp. 67 sg.). La sua tesi – di cui egli riconosce l'impopolarità, nell'epoca – è che, se tutta quanta l'umanità, senza eccezioni, fosse stata una volta in uno stato di assoluto *savagism*, essa avrebbe continuato a rimanervi per sempre, nessuno ne sarebbe mai uscito, e anzi vi sarebbero stati, semmai, ulteriori peggioramenti, verso livelli sempre piú simili a quello dei bruti (pp. 38 sg.). La condizione di selvatichezza può ben essere stata, talora, *quasi* universale; ma non è possibile che mai lo sia stata completamente (p. 48).

Di conseguenza, si ha da postulare che da tempo immemorabile – e cioè dacché esista l'umanità – ci dev'essere stato un qualche popolo di suo civile (con tutta probabilità in Asia, fra il Nilo e l'Eufrate), dal quale la civiltà si sia diffusa presso altri popoli, e da questi, poi, ad altri ancora (pp. 19, 40, 47). Corrispondentemente, a dar origine al *savagism* sarebbe stato l'allontanamento di piccoli gruppi, originariamente, da quel centro, e poi, nelle diverse epoche, di altri gruppi da altri centri, nel frattempo costituitisi. Uno stato delicato, quello di civiltà, sempre esposto alla regressione, ogni volta si cominci con l'abbandonare la coltivazione delle scienze e delle arti (pp. 43 sgg., 53 sgg.). La storia è lo spettacolo di decadenze plateali (basti pensare a cosa sono diventati poi i territori abitati un tempo dai Greci e dai Romani); e di ben pochi casi di risollevamento (pp. 116 sgg.). Memorabile, l'esempio degli Sciti, prima portatori di civiltà a tanti altri popoli, e dipoi, dacché inselvatichitisi, mai piú tornati a un livello decente (pp. 87 sgg.). D'altronde, non sarà un caso che in quasi tutte le storie mitiche sia diffusa la credenza d'una decadenza da un anteriore stato superiore, poi corrottosi (pp. 103 sgg., 113 sgg.).

Lo stato selvaggio è uno stato di stagnazione, vi agisce una sorta di forza d'inerzia, per cui esso tende a prolungarsi indefinitamente, a meno che non sopravvenga l'iniziativa d'un qualche eroe civilizzatore, come ne sono ricordati in molte storie antiche (pp. 81 sgg.). Raccontano tutti come gli attuali selvaggi d'America, trasportati in uno Stato civile, preferiscano, se possono, ritornare a vivere nel modo in cui vivevano prima (pp. 93 sgg.). E, come non è mai stata spontanea la civilizzazione d'un popolo, cosí non lo sarà mai un'eventuale ri-civilizzazione (pp. 64 sgg.).

Poiché è dunque da rifiutare la prospettiva su cui si fondano

tutte le storie filosofiche proposte nel secolo, d'un miglioramento graduale e progressivo dello stato dei popoli, è da rifiutare la convinzione che nella natura umana ci sia una propensione a uno stato *cultivated*, un principio di progresso (p. 75). Connessa, la questione del fondamento della socialità degli uomini: i sostenitori dello sviluppo progressivo sono anche sostenitori d'una sorta d'istinto sociale che sarebbe intrinseco alla natura umana. Ma, se cosí fosse, sarebbe piú facilmente superabile lo stato selvaggio, che dipende proprio dalle dimensioni ristrette dei gruppi che vi si trovano. Tra i selvaggi, i legami interpersonali non vanno oltre la famiglia, il *clan*. E qui ha ragione Hobbes, contro i teorici piú recenti della «benevolenza»: le società dipendono dalla paura reciproca e dall'amor di sé (pp. 139 sgg.).

Note complementari

Introduzione

Ricerche di storia delle idee

Complessive: M. T. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia 1964, 1971²; U. BITTERLI, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976, 2004², in specie la parte 4ª; L. SOZZI, *Immagini del selvaggio. Mito e realtà nel primitivismo europeo*, Roma 2002. Come presentazione aggiornata e anche per la scelta bibliografica, M. DONATTINI, *Dal Nuovo Mondo all'America. Scoperte geografiche e colonialismo (secoli XV-XVI)*, Roma 2004. Inoltre, T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Paris 1982 (trad. it., Torino 1982), e, sommariamente, *Viaggiatori e indigeni*, in E. GARIN (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Roma-Bari 1988 [tradd. in ted., spagn. e franc.], pp. 331 sgg.; K.-H. KOHL, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation* (1981), Frankfurt a. M. 1986 (sommarissimo, dello stesso, *Der Gute Wilde der Intellektuellen. Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer ethnologischen Utopie*, in M. NEUGEBAUER-WÖLK e R. SAAGE (a cura di), *Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert...*, Tübingen 1996, pp. 70 sgg.); TH. THEYE (a cura di), *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*, Hamburg 1985; H.-J. KÖNIG *et al.* (a cura di), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen...*, Berlin 1989 («Zeitschrift für Historische Forschung», Beiheft 7); S. MUTHU, *Enlightenment against Empire*, Princeton 2003 (sui francesi, da Montaigne a Diderot, e poi su Kant e Herder). Non si trova mai citato W. KRAUSS, *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, Frankfurt a. M. - Berlin 1978, nonostante l'autorevolezza dell'a. e la ripubblicazione nel t. VI (*Aufklärung*, II, *Frankreich*) di ID., *Das wissenschaftliche Werk* cit. Invece D. ALBANESE, *New Science, New World*, Durham-London 1996, non mantiene quel che promette, perché fra le due cose non c'è alcun rapporto. Da Omero in poi, ora, R. A. WILLIAMS, *Savage Anxieties. The Invention of Western Civilization*, New York 2012, quanto mai superficiale (dello stesso, migliore *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, New York - Oxford 1990).

Per gli studi precedenti, G. GLIOZZI, *Il mito del buon selvaggio nella storiografia tra Ottocento e Novecento* (1967), ora in ID., *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, a cura di A. Strumia, Napoli 1993, pp. 23 sgg.; dove anche *Il Nuovo Mondo nella cultura europea del Seicento* (1977) e *Filosofia e antropologia nell'epoca moderna: un recente interesse storiografico* (1985). Una rassegna prevalentemente degli studi spagnoli, presso J. A. ORTEGA Y MEDINA, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México 1987.

Su i filosofi e i selvaggi

Sull'argomento c'era solo un saggio d'un vecchio scolaro di Max Weber: P. HONIGSHEIM, *The American Indians in the Philosophy of the English and French Enlightenment*, «Osiris», 10 (1952), pp. 91-108. Una rassegna d'alcuni passi di Hobbes, Locke e Rousseau, già nel pionieristico J. L. MYRES, *The Influence of Anthropology on the Course of Political Science*, «Univ. of California Publications in History», IV/1 (1916), pp. 1-81; mentre G. BRYSON, *The Emergence of the Social Sciences from Moral Philosophy*, «International Journal of Ethics», 42 (1932), pp. 304 sgg., era spostato sul XIX secolo. Poi, M. HARRIS, *The Rise of Anthropological Theory of Culture*, New York 1968 (trad. it., *L'evoluzione del pensiero antro-*

pologico, Bologna 1968), cap. 1; M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris 1971 (trad. it., col titolo *Le origini dell'antropologia*, Roma-Bari 1976, 4 tt.). In H. FINK-EITEL, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994, qualcosa solo nella parte 2ª; ché la 1ª è su Lévi-Strauss, la 3ª su Foucault, e la 4ª su... Kierkegaard. Nelle sezioni cronologicamente pertinenti, W. Y. ADAMS, *The Philosophical Roots of Anthropology*, Stanford Cal. 1998. Ora, anticipo d'un lavoro piú ampio, J.-P. RUBIÉS, *Ethnography, Philosophy and the Rise of Natural Man, 1500-1750*, in G. ABBATTISTA (a cura di), *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern European Culture*, Trieste 2011, pp. 97 sgg.

p. 3 Su Giordano Bruno

La pagina citata della *Cena delle Ceneri*, valorizzata da G. AQUILECCHIA, *Bruno e il "Nuovo Mondo"* (1955), poi in ID., *Schede bruniane*, Roma 1993, pp. 97 sgg. Ben analizzata in M. A. GRANADA, *Giordano Bruno y América, de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo*, poi in ID., *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona 2002, pp. 197 sgg. Cfr. anche S. RICCI, *Unendliche Welten und Neue Welt. Die Eroberung Amerikas und die Kritik der europäischen Kultur bei G. Bruno*, in K. HEIPCKE *et al.* (a cura di), *Die frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen*, Weinheim 1991, pp. 211 sgg. (in it., «Giornale critico della filosofia italiana», n.s., 10 (1990), pp. 204 sgg.), il quale però avalla la piú stramba delle uscite del Todorov, come sarebbe un'omologia fra la teologia d'un preteso ultimo Las Casas e la cosmologia di Bruno; M. CILIBERTO, *Bruno e il Nuovo Mondo*, poi in ID., *Pensare per contrasti. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma 2005, pp. 255 sgg.

p. 11 Sull'innocenza dei selvaggi

Il viaggiatore portoghese è Pero Vaz de Caminha, di cui cfr. *Carta*, a cura di J. Cortesão, Lisboa 1994 (anche trad. it., Palermo 1992, col titolo *Lettera sulla scoperta del Brasile*), p. 145.

L'archetipo del topos, nel favoloso J. MANDEVILLE, *Le livre des merveilles du monde*, a cura di Chr. Deluz, Paris 2000, cap. 20, pp. 331 sg., oppure *The Book of John Mandeville*, a cura di T. Kohanski, Tempe Ariz. 2001, p. 55. Vi si parla anche di comunità delle donne.

Per un caso nel Seicento, A. Behn, in quella specie di romanzo che è *Oroonoko, or The Royal Slave, a True History* (1688), a cura di M. A. Saracino, col testo a fronte, Torino 1998, p. 18: in quanto tutti nudi, ma senza vergognarsene, «mi rappresentano un'idea assoluta del primitivo stato d'innocenza, avanti che l'uomo conoscesse il peccato» (in piú, «la religione, qui, non farebbe che distruggere la tranquillità che costoro posseggono in ragione della loro ignoranza stessa; le leggi non gli insegnerebbero altro che a riconoscere eventuali offese, di cui ora non hanno alcun sentore», ecc.).

Ma, se si avesse a trascegliere un esempio solo, sarebbe nel calvinista Jean de Léry, missionario in Brasile, seconda metà del Cinquecento. Dopo aver espresso tutto lo stupore per la combinazione, presso i nativi, di nudità completa e riservatezza reciproca, e averla contrapposta alle civetterie degli Europei nell'abbigliarsi: «... Beninteso, non è che io voglia approvarla in alcun modo, questa nudità, in contrasto con quel che dice la Santa Scrittura, e cioè che, dopo il peccato, Adamo ed Eva, accorgendosi allora d'essere nudi, se ne vergognarono; semmai, intenderei additare al disprezzo quegli eretici che, contro la legge di natura (che, tuttavia, su questo punto non è affatto seguita fra i nostri poveri Americani), in passato hanno voluto introdurre la nudità presso di noi» (*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* cit., cap. 8, pp. 235 sg.). Dunque, il missionario si rende conto di non potersi limitare a esprimere stupore, in presenza di quello spettacolo inaspettato; e ricorre a quella che, in tal punto, suona come una riserva meramente verbale, con la quale in realtà viene anzi a esplicitare l'enormità, per un cristiano, di quanto appena riferito. Cosí, per prendersela pur con qualcuno, passa a evocare pretestuosamente degli eretici – gli Adamiti, o Adamiani – che però egli stesso riconosce, onestamente, non all'ordine del giorno, in quel momento (e perciò non si ha da pensare a eventuali gruppi piú che marginali nell'epoca,

bensí, per non risalire, d'altra parte, fino al cristianesimo primitivo, piuttosto ai medievali Fratelli del libero spirito); e, nello stesso istante, gli viene in mente che – se costoro violavano la legge-di-natura – esattamente altrettanto continuano a fare i suoi poveri selvaggi; e anche ora lo riconosce solo incidentalmente.

La contrapposizione fra l'innocente nudità delle donne brasiliane e la lascivia delle francesi agghindate per destare pensieri libidinosi, verrà menzionata, ad es., da PH. CAMERARIUS, *Operæ horarum subcisivarum, sive Meditationes historicæ*... (1591), Francofurti 1658, I, 34, p. 162, e II, 39, p. 166.

p. 11 Il buon, e il nobile, selvaggio

Sia il *bon sauvage* francese sia il *noble savage* inglese, etichette artificiali, coniate da storici delle letterature. Il secondo, imposto da H. N. FAIRCHILD, *The Noble Savage. A Study in Romantic Naturalism*, New York 1928 (ma a questo titolo non è che corrisponda piú che tanto il contenuto). L'occorrenza d'un *noble savage* ripescata in Dryden (1672), è del tutto occasionale (se è per questo, anche Montaigne, di passaggio, aveva qualificati di *nobles* i suoi Cannibali); e cosí anche per l'articolo di Charles Dickens contro *The Noble Savage*, 1853. Prendendolo candidamente per un termine d'epoca, H. WHITE, *The Noble Savage Theme as Fetish*, poi in ID., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978, pp. 183 sgg., l'ha spiegato come polemico nei confronti dell'aristocrazia europea, da parte di intellettuali del terzo stato, nei secoli XVII e XVIII, ma senza lo straccio di neppure un esempio. Nel vol. cit., pp. 151 sgg., anche il precedente *The Forms of Wildness. Archeology of an Idea*.

p. 13 Ritardo degli echi della scoperta

Dopo un cenno di Lucien Febvre, cfr. G. V. SCAMMELL, *The New Worlds and Europe in the Sixteenth Century*, «The Historical Journal», 12 (1969), pp. 389 sgg.; P. BURKE, *America and the Rewriting of World History*, in K. O. KUPPERMAN (a cura di), *America in European Consciousness, 1493-1750*, Chapel Hill - London 1995, pp. 33 sgg., che però esagera addirittura. Ma anche ROBERTSON, *History*, I, p. 286, aveva avanzata l'impressione che ci fossero voluti addirittura due secoli, dopo la scoperta dell'America, perché i costumi dei suoi abitanti attirassero in modo consistente l'interesse dei filosofi. In ogni caso, una svista, dire che «alla scoperta [dell'America] s'era accompagnata la riflessione teorica e fin dal XVI secolo si era costituita l'etnologia» (P. VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore negro*..., trad. it., Roma 1988, p. 122).

p. 14 Metaforizzazioni di «nuovo mondo»

Una metaforizzazione in senso apocalittico, per l'occasione femminista, nella stravaganza visionaria di G. POSTEL, *Les très merveilleuses victoires des femmes du Nouveau-Monde, et comment elles doibvent à tout le monde par raison commander, et mesme à ceulx qui auront la monarchie du Monde vieil* (con il seguito di *La Doctrine du Siècle doré, ou De l'évangelike Règne de Jésus Roy des Roys*), Paris 1553 [a cura di G. Brunet, Turin 1869, anast. 1970], dove alla scoperta dell'America, denominata «l'inférieur Hemisphère», c'è solo un accenno, in tono col resto, nel cap. 12, pp. 50 sgg. Due promemoria sui viaggi di scoperta in Canada sono editi in F. SECRET, *Notes sur G. Postel*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 23 (1961), pp. 367-71.

p. 15 Nella cultura popolare

Cfr. C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1976, partic. pp. 53 sgg. e 96 sgg. Le espressioni di Menocchio sono di questo genere: «tante sorte di generatione [= nazioni] et... diverse lege», «molte isole che vivevano quali a un modo e quali a un altro», «tante e diverse sorte di nationi, chi crede a un modo et chi a un altro». I testi, ora, in A. DEL COL, *Domenico Scandella, detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, Pordenone 2007³.

Per i viaggi nel paese di Cuccagna, vedi nel *Capitolo, qual narra tutto l'essere d'un mondo nuovo...*, analizzato dal Ginzburg stesso: «Di nuovo si è trovato un bel paese | da naviganti nel mar Oceano | che mai piú non fu visto, e mai piú inteso...», «Là... | nudi van tutti, mamolle e garzoni... Ogni un si vede e toca quanto vuole. | O che vita felice, o che buon tempo... Ognun contenta gli appetiti suoi... Non ci è là contadini né villani... Non son partiti campi né contrade... Cosí il paese è tutto in libertade». Questo testo, poi, in P. CAMPORESI, *La maschera di Bertoldo*, Milano 1993², pp. 342 sgg.; e anche in D. RICHTER, *Il paese di cuccagna. Storia di un'utopia popolare*, trad. it., Scandicci 1998, pp. 191 sgg., il quale, nel cap. apposito, 13 (*Dal mondo nuovo...*), non aggiunge però granché.

p. 15 Utopie e Nuovo Mondo

Per l'opposizione fra utopia e primitivismo, CHR. MAROUBY, *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris 1990. Ma ben piú correnti le confusioni; delle quali un precedente settecentesco è J. M. PERAMÁS, *De administratione guaranica comparate ad Rempublicam Platonis Commentarius*, sotto il titolo *La República de Platón y los Guaraníes*, Buenos Aires 1946. Questione tutta diversa, naturalmente, l'assunzione dell'*Utopia* in una prospettiva di civilizzazione degli Indiani, come da parte del vescovo Vasco de Quiroga; per il quale basti, ancora, S. ZAVALA, *The American Utopia of the Sixteenth Century*, «The Huntington Library Quarterly», 10 (1947), pp. 337 sgg. (dello stesso, poi, una monografia su Quiroga).

Sulle mitizzazioni del Messico e del Perú, BISSELL, *The American Indian in English Literature of the Eighteenth Century* cit., pp. 17 sgg.; ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento* cit., pp. 70 sgg. e 101 sgg.; B. KEEN, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick N.J. 1971; GERBI, *Il mito del Perú* cit.

Ma fa difficoltà proprio il capostitipe, l'*Utopia* di Tommaso Moro, stante la cronologia (1516). Un laborioso reperimento di dati per l'ipotesi che tuttavia Moro vi esponesse effettivamente quanto a sua volta gli fosse stato raccontato davvero da un navigatore che avesse avuta notizia del Perú, presso A. E. MORGAN, *Nowhere was Somewhere. How History Makes Utopias and How Utopias Make History*, Chapel Hill 1947, parte 1ª e Appendice (ristampata nel 1976, tuttavia quest'opera non ha avuta risonanza). Per la tesi contraria, A. A. CAVE, *Thomas More and the New World*, «Albion», 23 (1991), pp. 209 sgg., poi in J. DUNN e I. HARRIS (a cura di), *More*, II [«Great Political Thinkers», 6], Cheltenham-Lyne 1997, pp. 407 sgg.

p. 17 Il termine «primitivi»

Ora, in un saggio peraltro ben informato, T. CARLOS JACQUES, *From Savages and Barbarians to Primitives: Africa, Social Typologies, and History in Eighteenth-Century French Philosophy*, «History and Theory», 36 (1997), pp. 190 sgg., mobilita tutto l'armamentario di Foucault per sostenere l'instaurarsi d'un paradigma nuovo, negli ultimissimi anni del XVIII secolo – rimanda a Condorcet – attraverso l'introduzione dell'idea di progresso; il che sembra quantomeno troppo spostato in avanti nel tempo. Ignora il precedente, non spregevole, di Plischke cit. E ignora anche la prima opera che recasse «primitivi» nel titolo: A. COURT DE GÉBELIN, *Le monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne*, Paris 1773 sgg., 9 tt. (che peraltro trattava quasi solo dell'antichità, classica e orientale, a partire dalla rivoluzione che nella storia dell'umanità si sarebbe verificata nell'VIII secolo a.C.). E cfr. R. GRISMLEY, *Court de Gébelin and "Le monde primitif"*, in A. J. BINGHAM e V. W. TOPAZIO (a cura di), *Enlightenment. Studies in honor of Lester G. Crocker*, Oxford 1979, pp. 133 sgg. Alla fine del secolo, J.-B.-CL. DELISLE DE SALES, *Histoire philosophique du monde primitif*, 1793 sgg., anch'essa amplissima.

Barbarie e civiltà

p. 23 A proposito di Dante

Cfr. Jacopo della Lana, ad *Inf.*, VI, 64: «L'Imperio è regolatore de la civilitate e de la comunicazione [= società] umana». Un po' esile A. RÖMHELD, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der "civiltà" in Italien, untersucht bis zum Jahre 1500*, Köln-Stuttgart 1940 (mentre F. KERN, *Humana civilitas. Eine Dante-Untersuchung*, Leipzig 1913, era contenutistico); splendido, L. MINIO-PALUELLO, *"Civilitas", "humana civilitas"*, in *Tre note alla "Monarchia"*, poi in ID., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972, pp. 285 sgg., e ora anche in ID., *Luoghi cruciali in Dante*, con una premessa di C. Leonardi, Spoleto 1993, pp. 58 sgg.

p. 25 Il genere degli «aforismi politici»

Cominciò il nostro F. SANSOVINO, *Concetti politici*, Venetia 1578; ma a lanciare il genere fu L. DANEAU, *Politicorum aphorismatorum silva...*, Lugduni Batav. 1591. Un grande successo avrà il belga J. DE CHOKIER DE SURLET, *Thesaurus politicorum aphorismorum*, 1613. In Germania, J. W. ZINCGREF, *Emblematum ethico-politicorum centuria*, 1619 (a cura di D. Mertens e Th. Verweyen, Tübingen 1993). In Spagna, D. SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, 1649 (a cura di Q. A. Vaquero, Madrid 1976). In Portogallo, J. DE BARROS, *Aphorismos y exemplos políticos y militares*, Lisboa 1621. Gli *Aforismi politici* di Campanella sono del 1601.

N. RUBINSTEIN, *The History of the Word "Politicus" in Early-Modern Europe*, in A. PAGDEN (a cura di), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge 1987, pp. 41 sgg. (e ora in ID., *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*, Rome 2004, pp. 317 sgg.); e A. STEGMANN, *Le mot "politique" et ses implications dans la littérature européenne du début du XVII^e siècle*, «Cahiers de lexicologie», 13 (1968), pp. 33 sgg.

p. 26 «Civilis» e «urbanus»

Per le messe in guardia da parte degli aristotelici, si va dalle *Quæstiones in octo libros Politicorum Aristotelis* – andate sotto il nome di Buridano –, Oxoniæ 1640, p. 11, a J. FABER STAPULENSIS [Lefèvre d'Étaples], *In Politica Aristotelis introductio... adjecto commentario...*, Parisiis 1535, f. 7*v* del commento; L. LE ROY, *Προλεγόμενα πολιτικά* cit., ff. 33*v* sg., nel corso del saggio *Politicæ officium et finis*; H. ARNISÆUS, *Doctrina politica...*, Steinfurti 1622, p. 123; e così via.

Per Bodin, cfr. *Rép.*, I, 6 (I, pp. 117 sgg.): una *ville* non costituisce una *cité* più di quanto una casa costituisca una famiglia, i cui membri possono vivere anche in paesi diversi, ma continuare ad essere sottomessi al capofamiglia; e ancor meno, quindi, una *république* [= Stato sovrano], la quale può avere sotto di sé più città e province. Ebrei, Greci e Latini hanno distinti i sensi delle due parole; ma in tutt'e tre queste lingue, *civitas* è stata presa anche per *urbs*; e invece *civilis*, o, in francese, *civil*, mai per *urbanus*. Una città, nel senso di *urbs*, esiste dacché sia edificata; però, fino a quando non abbia leggi e magistrati che ne costituiscano il governo, non è ancora una *cité*. (Nella versione latina e nelle tradd. ingl. e it., tutto è reso alla lettera; e il traduttore ingl. spiega *urbanus*: «... that is to say courteous, or after the manner of the citie»). Ancora Rousseau deplorerà, *Contrat social*, I, 6: «Presso i moderni è andato perso quasi interamente il senso vero del termine *cité*. Per lo più, per *cité* si prende una *ville*, e per un *citoyen* un *bourgeois*. Non si sa più che a fare una *ville* sono le case, ma a fare una *cité* sono i cittadini».

La fonte prima è, nell'antichità, nell'arringa di Augusto presso DIONE CASSIO, LVI, v, 3 (citata in extenso da MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, XXIII, 21), a sua volta riecheggiante TUCIDIDE, VII, 77.

H. BAADER, *Einige Bemerkungen zur Geschichte der Wörter "cité", "ville" und "État"*, in H. STIMM e J. WILHELM (a cura di), *Verba et vocabula. Ernst Gamillscheg zum 80. Geburtstag*, München 1968, pp. 35 sgg., è una cavalcata lungo un millennio.

Quanto ai Vocabolari, quelli che non accennano nemmeno al significato antico di *civitas*, *cittade*, ecc., non si contano. Esempi a caso, J. SCAPULA, *Lexicon græco-latinum*, Amstelodami 1652: «πόλις: urbs, civitas, e spesso per la città stessa, cinta di mura e con i suoi edifici»; A. OUDIN, *Recherches italiennes et françoises, ou Dictionnaire...*, Paris 1653: «*città*: ville, cité».

p. 28 «Stato», «Status», «État», «Estado», «State», «Staat»

Per Machiavelli, cfr. F. CHIAPPELLI, *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Firenze 1952, pp. 59 sgg.; e, in contrasto, J. H. HEXTER, *"Il principe" and "lo Stato"*, «Studies in the Renaissance», 4 (1957), pp. 113 sgg. Troppo frammentato, per contesti singoli, F. CHABOD, *Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria, nel linguaggio del Cinquecento* (1957), poi in ID., *Scritti sul Rinascimento*, Torino 1967, pp. 625 sgg. Sul perché nel *Principe* sia evitata la terminologia di derivazione aristotelica, C. GINZBURG, *Machiavelli. Per una nuova lettura dei "Ghiribizzi al Soderini"*, «Quaderni storici», 121 (2006), p. 159. Piú in generale, H. C. DOWDALL, *The Word "State"*, «Law Quarterly Review», 39 (1923), pp. 98 sgg.; J.-P. BRANCOURT, *Des "estats" à l'État: évolution d'un mot*, «Archives de philosophie du droit», 21 (1976), pp. 39 sgg. (stranamente ignaro di Machiavelli); Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978, II, pp. 349 sgg. (col quale discute A. BRETT, *Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State*, in A. BRETT e J. TULLY (a cura di), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 2006, pp. 130 sgg.); A. TENENTI, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bologna 1987, *passim*; J. R. POLE, *Notes on the Word "State" in the Anglo-American Tradition*, «Il pensiero politico», 21 (1988), pp. 93 sgg.; M. VIROLI, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600*, Cambridge 1992 (in it., Roma 1994); P. STACEY, *Roman Monarchy and Renaissance Prince*, Cambridge 2007, pp. 260 sgg. Niente su *State*, se ho visto bene, in C. CONDREN, *The Language of Politics in Seventeenth-Century England*, London - New York 1994.

Nella trad. franc. del *De officio*... di Pufendorf, 1707 (*Les devoirs*...), J. Barbeyrac rende *civitas* con «État» (II, VI, 6), e nota (ad II, V, 1) che, se *civitas* era buon latino, tuttavia in francese *cité* non era piú usata in tal senso. Altrettanto, nella sua trad. franc. (1729), del *JBP* di Grozio. Invece, nella trad. del *JNG* di Pufendorf, lo stesso Barbeyrac renderà *civitas* con «société civile»; e cosí sarà reso anche nelle tradd. ingl. e ted. («bürgerliche Gesellschaft»). E cfr. M. J. SILVERTHORNE, *"Civil Society" and "State", "Law" and "Rights". Some Latin Terms and their Translation in the Natural Jurisprudence Tradition*, in A. DALZELL *et al.* (a cura di), *Acta conventus neo-latini torontonensis. Proceedings of the Seventh International Congress of the Neo-Latin Studies*, New York 1991, pp. 677 sgg.; G. P. BALDWIN, *The Translation of Political Theory in Early Modern Europe*, in P. BURKE e R. PO-CHIA HSIA (a cura di), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge 2007, pp. 101 sgg.

Che la diffusione dei corrispettivi di «Stato» nelle altre lingue europee sia stata di molto incrementata dalla diffusione di quelli di «ragion di stato», mostra un caso come, per es., Hermann Conring, che di suo non aveva mai usato *Status*, però poi scrisse una *Dissertatio de ratione status*. Quanto all'affermarsi di *Staat* in tedesco, un'osservazione in questo senso già presso G. D. HOFFMANN, *Die academische Lection... von dem wahren Begrif des Worts Staat*, Tübingen 1767, p. 7. Banale nel merito – per la storia del termine, salta al latino classico – questa lezione rivendica la primazia della Germania, nel corso del secolo, nell'uso di composti con *Staat*, come *Staatsrecht* (e una sterminata sequela di analogamente formati), di contro, per es., al francese *droit public*, che era lo *jus publicum* tradizionale. Ora, sulla cultura tedesca, H. DREITZEL, *Reason of State and the Crisis of Political Aristotelianism. An Essay on the Development of 17th Century Political Philosophy*, «History of European Ideas», 28 (2002), pp. 163 sgg.

p. 29 Su «civiltà$_2$»

lessicalmente, PH. CLÜVER, *Germaniæ antiquæ libri tres* cit., I, 15, p. 126: «hæc comitas et, *ut vulgo nunc vocatur*, civilitas...» Per esempi nei Vocabolari, E. A. NEBRISENSIS [Nebrija], *Dictionarium latino-hispanicum et viceversa*, Antverpiæ 1560: «*civitas*: ciudad, compañia de ciudadanos», «*politia*: civitas, quasi civitatis mos» [dunque, senza equivalente spagnolo], «*politicus*: por cosa de ciudad», ma «*civiliter*: polidamente»; C. DE LAS CASAS [e C. Camilli], *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana*, Venetia 1591: «*civiltà*: cortesanía, buena criança», «*civilmente*: cortesanamente»; H. HORNKENS, *Recueil de dictionaires françois, espagnols et latins*, Bruxelles 1599: «*civil*: cortez, bien criado, urbanus, civilis», «*civilité*: buena crianza, civilitas», «*civilement*: cortezmente, civiliter, urbane». (ma «*police*: policia, politia»). Nel secolo successivo, L. BEYERLINCK, *Magnum theatrum vitæ humanæ*..., Lugduni 1656, s.v. «civilitas»: «una virtú consistente in cortesia e discrezione..., ed è in base ad essa che chi abita in città si distingue dai contadini»; TH. DE SACRA-QUERCU [Holyoake], *Lexicon philologicum, et Dictionarium etymologicum*..., Londinii 1677: «*civilitas*: curtesie, civility...; also, policy», «*civitas*: a city, a company of citizens», «*societas*: partnership» (ma *civitas* non è sinonimo di *urbs*, e *politia* ha anche il significato antico, oltre che quello nuovo); e il fortunatissimo SIEUR DE VENERONI (Giovanni V.), *Dictionnaire italien et françois*, Paris 1681, per «civilíre», che segnalava come, in italiano, gallicismo, dava prima il significato giuridico di *civiliser*, cioè [come era, allora, anche in *civilisation*] far passare una causa dal penale al civile, e poi, in coda a «civiltà», «civilité», aggiungeva «civilisé», dandone come significato – in italiano, dove lo indicava parimenti come gallicismo – «ben creato, cortese, ben costumato» – e *civiliser quelqu'un* come «insegnare la creanza a qualcheduno», *rendre ses civilités* «far la riverenza, riverire» (per *città*: «ville, cité»; mentre per *policement*: «regolamento di politia», altro francesismo); É. CHAUVIN, *Lexicon philosophicum*, Leeuwarden 1713 (anast. 1967), s.v. «Civilitas»: «Verecundiæ pars est...»

p. 32 Su «civiltà$_3$»

La successione dei significati di «civiltà», fissata cosí in un dizionario dell'italiano (M. CORTELAZZO, *Dizionario etimologico della lingua italiana*): cittadinanza (XIV sec.); gentilezza, buona educazione (XIV sec.); e complesso delle strutture e degli sviluppi sociali, politici, economici, culturali, che caratterizzano una società (XVI sec.).

A rendersi conto del terzo senso, fu NIEDERMANN, *Kultur* cit., pp. 69 sgg. (ma un limite è il silenzio sui termini greci pertinenti). Ora, un cenno presso A. BRYSON, *From Courtesy to Civility. Changing Codes of Conduct in Early Modern England*, Oxford 1998, pp. 51 sg.; e sulla scia di costei, presumo, anche W. M. HAMLIN, *The Image of America in Montaigne, Spenser and Shakespeare. Renaissance Ethnography and Literary Reflection*, New York 1995, pp. 34, 81 (ma senza esempi pertinenti, ché la *civility* di Spenser è quasi sempre *courtesie*, *gentle courtesie*; salvo che, semmai, in talune occorrenze in *A Veue of the Present State of Ireland* (1596), del genere di: alle origini *wild*, ora gli Irlandesi sono divenuti piú *civill*).

p. 42 Su «humanitas» per «civiltà$_3$»

Un esempio dell'opposizione dell'*humanitas* alla *feritas*, in J. BARCLAY, *Icon animorum*... (c. 1603), cap. 2 [*Sæcula pæne singula suum genium habere, diversumque a cæteris. Esse præterea cuilibet regioni proprium spiritum qui animos in certa studia et mores quodammodo adigat. Hos spiritus investigari operæ pretium esse*], Francofurti 1625, pp. 23 sg. La frase: «gli uomini nascono nella *barbaries*, ma poi si fanno piú mansueti», venne resa in inglese (*The Mirror of Minds*, englished by Th. May, London 1633, pp. 32 sg.) con «barbarism» e, rispettivamente, «civility»; e, p. 29, a proposito dei selvaggi d'America, «nuda barbaries», «inconditi populi», incapaci dei nostri «cultus» (*The Mirror*..., p. 45: «naked barbarisme», «wild people», «barbarous wildnesse», «savage minds», «incapaci della nostra *civility*»). Barclay gronda di retorica sull'importanza delle conoscenze etnografiche; ma sui selvaggi d'America se la cava dichiarando che non è il caso di perdere tempo con loro.

p. 43 Su «politesse»

Quando, ancora dopo la metà del Settecento, nella trad. it. di un'opera francese, lasciata anonima, si trova: «Tale è ancora al presente la civiltà dei selvaggi» (*Della origine delle leggi, delle arti, e delle scienze...*, Lucca 1761, II, p. 291), «civiltà» traduce il *politesse* dell'originale (GOGUET, *De l'origine des lois* cit., II, VI, 3 [II, p. 388]), con rimando a Lafitau a proposito dell'uso dei Greci di porgere a qualcuno il pezzo migliore, a tavola, in segno di considerazione. E cfr. MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, XIX, 16: «la *civilité* ha piú valore della *politesse*: mentre questa adula i vizi degli altri, quella fa sí che non si mostrino i propri»; e invece J.-F. FÉRAUD, *Dictionnaire de la langue française*, 1787 (anast. 1994), s.v. «politesse»: la *civilité* è nelle maniere, mentre la *p.* nei sentimenti espressi con l'attenzione e i riguardi nei confronti degli altri; per cui senza quella non c'è neanche questa, però molti hanno quella senza questa.

p. 45 Montesquieu e Gravina

Nell'*Esprit des lois*, I, 3 [*Des lois positives*]: «La riunione di tutte le forze particolari – dice assai bene il Gravina – forma quello che viene chiamato lo *Stato politico*»; e quasi subito dopo (aggiunto sul ms per la stampa): «Le forze particolari non si possono riunire senza che si riuniscano anche tutte le volontà», e «la riunione di queste volontà – dice ancora assai bene il Gravina – è quel che chiamiamo lo *Stato civile*». Ma nelle *Origines juris civilis* cit. di Gianvincenzo Gravina, non si aveva piú che: «E da queste volontà e forze confluenti in unità, si costituiscono la volontà pubblica e la somma potestà, delle quali una è detta *legge*... e l'altra *impero*, o *forza* e *potestà* di tutti» (II, 17, p. 224). Questo luogo era disperso nel mare magnum dell'opera, che era di storia (e proprio per questo molto studiata da Montesquieu); tant'è che nessuno degli annotatori dell'*Esprit des lois* l'ha individuato, che io sappia. Ora, un comportamento tanto strano, da parte di Montesquieu, non può che attribuirsi a un'intenzione. Sarà stata di dichiararsi liminarmente estraneo alla linea del giusnaturalismo moderno di Grozio e di Pufendorf, nel paragrafo immediatamente successivo a quello *Des lois de la nature*? In tal caso, neanche felicemente, perché la coppia volontà-forze risaliva a PUFENDORF, *JNG*, VIII, II, 5: «Ad civitatem requiritur unio voluntatum et virium»; e questa formula ebbe fortuna lungo tutto il Settecento: cfr., per es., CHAUVIN, *Lexicon philosophicum* cit., s.v. «civitas». Comunque, rimane il mistero di quella duplicazione fra *Stato politico* e *Stato civile*, per la quale non si trae alcun sussidio dal corso dell'*Esprit des lois*, dove occorrono bensí alcuni «État civil», ma non fanno problema, perché contestualmente chiari. Curioso poi alquanto, che G. R. CARLI, *L'uomo libero, o sia Ragionamento sulla libertà naturale e civile dell'uomo*, Lione 1778, p. 53, menzioni come del Gravina – pur con un rimando bibliografico esatto – proprio le due frasi (*volontà*, «... Stato civile»; *forze*, «... Stato politico»), che gli aveva attribuite Montesquieu. Per inciso, Gravina intendeva lo *jus gentium* ancora alla maniera antica.

p. 46 Su «civilisation»

Tra il Febvre e il Benveniste, importante J. MORAS, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich, 1756-1830*, Hamburg 1930. Dopo, degni di menzione il complessivo J. FISCH, *Zivilisation, Kultur*, in BRUNNER *et al.* (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., VII, pp. 679 sgg. (amplissimo, ma con troppo poco sugli inglesi); G. GOGGI, *Le mot "civilisation" et ses domaines d'application, 1757 à 1770*, «Studies on Voltaire...», 346 (1996), pp. 363 sgg.; e *Diderot et le concept de civilisation*, «Dix-huitième siècle», 29 (1997), pp. 353 sgg.; S. CHIGNOLA, *"Civis", "civitas", "civilitas". Translations in Modern Italian and Conceptual Change*, «Contributions to the History of Concepts», 3 (2007), pp. 234 sgg.; R. MONNIER, *The Concept of "Civilisation" from Enlightenment to Revolution*..., ivi, 4 (2008), pp. 106 sgg. (Contenutistici, i due saggi di E. R. Curtius nella «Deutsche-französische Rundschau» del 1928). Tutti gli altri, moltissimi, ma proprio tutti (fino a B. BOWDEN, *The Empire of Civilization*..., Chicago 2009), solo ripetitivi.

Su *civilización*, anteriormente al citato de Miranda, cfr. W. KRAUSS, *Sobre el destiño*

español de la palabra francesa "civilisation" en el siglo XVIII, ora in ID., *Das wissenschaftliche Werk* cit., VII (*Aufklärung*, III, *Deutschland und Spanien*), pp. 298 sgg.; J. A. MARAVALL, *La palabra "civilización" y su sentido en el siglo* XVIII, in M. CHEVALIER *et al.* (a cura di), *Actas del quinto congreso internacional de Hispanistas*, Bordeaux 1977, I, pp. 79 sgg., poi in ID., *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo* XVIII*)*, Madrid 1991, pp. 213 sgg.; J. ESCOBAR, *"Civilizar", "civilisado" y "civilisación": una polemica de 1763*, in G. BELLINI (a cura di), *Actas del septimo congreso de la Associación internacional de Hispanistas*, Roma 1982, I, pp. 419 sgg., e *Más sobre los orígenes de "civilizar" y "civilización" en la España del siglo* XVIII, «Nueva revista de filología hispánica», 33 (1984), pp. 88 sgg.; J. F. SEBASTIÁN, *The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005...*, «Contributions to the History of Concepts», 4 (2008), pp. 81 sgg.

p. 47 «Civilization» nel Brown

Nella *Dissertation...*, cfr. p. 36: «l'uso di lettere alfabetiche è causa, o conseguenza, di *c.*»; pp. 40, 41, 47: «... fino ad un certo periodo [nel senso di grado] di *c.*»; p. 48: «la musica e il canto, strumenti di *c.*»; p. 76: «lo stato di semplice *c.*, intermedio fra quello di *barbarity* ed uno altamente *polished*»; pp. 78, 98, 142, 156, 222: «primi periodi di *c.*»; p. 168: «un periodo di piú alta *c.*»; p. 184: «un certo periodo di *c.*»; p. 194: «il passaggio della natura umana dalla *barbarity* alla *c.*».

Nei *Thoughts...*, § 7, pp. 52: «innaturalità d'un eventuale regresso da uno stato di *humanity and c.* ad uno di barbarie»; 53: «un qualche grado di *c.*»; 54: «sul passaggio d'una tribú di selvaggi alla *c. and humanity*»; § 8, p. 61: «primo periodo di *c.*».

p. 52 Su «società civile» nel senso hegeliano

Per la distinzione dei tre sensi che il sintagma ha avuti nel corso dei secoli, N. BOBBIO, *Sulla nozione di "società civile"*, «De homine», 6 (1968), n. 24-25, pp. 19 sgg., e la voce nell'*Enciclopedia Einaudi*, XIII, Torino 1981. Niente sul sintagma, presso N. WASZEK, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*, Dordrecht 1988; né presso F. OZ-SALZEBERGER, *Translating the Enlightenment. Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Oxford 1995. Con i tanti libri recenti, anglossassoni, che portano nel titolo «civil society», e anche la grossa voce di M. RIEDEL, «Gesellschaft, bürgerliche», in BRUNNER *et al.* (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., II, pp. 719 sgg., è stupefacente che manchi qualsiasi ricerca terminologica, ch'io sappia, per il Settecento. Non saprei se sia giusto parlare di *Immanuel Kant's Two Theories of Civil Society*, come E. Ellis, in F. TRENTMANN (a cura di), *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives in Modern German and British History*, New York - Oxford 2000, pp. 105 sgg.; ma di certo, quanto al termine, Kant lo usa solo nel senso antico, per lo Stato politico. Poco si ricava da A. BIRAL, *La genesi dell'opposizione tra "pubblico" e "civile"*, in A. BIRAL *et al.*, *Per una storia del moderno concetto di politica. Genesi e sviluppo della separazione tra politico e sociale*, con una Introduzione di M. Tronti, Padova 1977, pp. 11 sgg. La prende troppo all'indietro – con Althusius e Pufendorf – G. DUSO, *Alle origini del concetto moderno di società civile*, in ID., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari 1999 (nuova ed., Milano 2007), cap. 4. E comunque sono tutti studi contenutistici, senza interesse per la storia lessicale. Cosí come altri, i cui titoli pure farebbero sperare qualcosa, quali J. EHRENBERG, *Civil Society. The Critical History of an Idea*, New York 1999, pp. 83 sgg.; mentre B. C. J. SINGER, *Montesquieu, Adam Smith and the Discovery of the Social*, «Journal of Classical Sociology», 4 (2004), pp. 31 sgg., per quel che riguarda Smith è sulla *Theory of Moral Sentiments*. Su *société* in francese, K. M. BAKER, *Enlightenment and the Institution of Society. Notes for a Conceptual History*, in R. OLSON, *The Emergence of the Social Sciences 1642-1792*, New York 1993, pp. 95 sgg.; e, piú complessivamente, H. E. BÖDEKER e I. HONT, *Naturrecht, politische Ökonomie und Geschichte der Menschheit. Der Diskurs über Politik und Gesellschaft in der frühen Neuzeit*, in O. DANN e D. KLIPPEL (a cura di), *Naturrecht, Spätaufklärung, Revolution*, Hamburg 1995, pp. 80 sgg.

Gli indizi portano a supporre che, nelle lingue europee, il primo dei termini a diffon-

dersi sia stato il tedesco, *bürgerliche Gesellschaft* (l'*Essay* di Ferguson era stato subito tradotto, in Germania). Per es., battute come la seguente, di Ch. M. Wieland, nel 1792 (*Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, s. 1ª, XV, Berlin 1930 [anast. 1987, X], p. 470): «Col permesso di quei signori e di quelle signore che preferirebbero usare erroneamente il termine *bürgerlich*, l'espressione *bürgerliche Gesellschaft*... è sinonima di società *politica*, o Stato» [esattamente cosí, dirà anche C. L. von Haller]; e l'obiettivo ravvicinato doveva essere G. HUFELAND, *Lehrsätze des Naturrechts*..., Jena 1790, che aveva teorizzata, appunto, una «Unterschied der bürgerliche Gesellschaft vom Staat» (§ 438). Soggiungeva il Wieland che era da rifiutare anche una distinzione, fra *politisch* e *bürgerlich*, per cui si venisse a estendere quest'ultimo termine fino a includervi anche le nazioni degli Indiani d'America; e su quest'altro punto verosimilmente alludeva ad A. L. Schlözer, che aveva distinto una «Statsgesellschaft», o *societas civilis cum imperio*, dalla «bürgerliche Gesellschaft» o *societas civilis sine imperio*, riferendola, questa seconda, alle società primitive (per es., sotto il titolo *Unterschied zwischen bürgerliche Gesellschaft von Stat*, nella sua rivista, «Stats-Anzeigen», 17 (1792), pp. 354 sgg.).

p. 55 Protagora-Platone sui «selvaggi»

Di ἄγριοι aveva parlato anche Platone, rimandando a una commedia cosí intitolata di Ferecrate (cfr. T. LONG, *Pherecrates' "Savages". A Footnote to the Greek Attitude on the Noble Savage*, «The Classical World», 71 (1978), pp. 381 sg.) per bocca di Protagora, nell'omonimo dialogo (327d). Nel corso del mitologhema sull'incivilimento umano (cfr. R. A. MCNEAL, *Protagoras the Historian*, «History and Theory», 25 (1986), pp. 299 sgg.), i selvaggi sono rappresentati come uomini senza educazione (παιδεία), senza tribunali, senza leggi. È un altro archetipo di quelle presentazioni privative dei selvaggi che si avranno subito, dopo la scoperta dell'America, e continueranno fino al XVIII secolo.

p. 55 Hobbes e Aristotele

Come Aristotele aveva detto che, se si trovi senza legge, l'uomo è, di tutti gli animali, il piú «selvaggio», cosí Hobbes dirà (*De homine*, II, X, 3) che in rapacità e crudeltà l'uomo supera lupi, orsi e serpenti, ché questi altri non sono rapaci se non per fame. Ma cfr. anche SEN., *De ira*, II, VIII, 3. Pure un'altra delle tesi príncipi di Hobbes – che gli uomini, essendo dotati non soltanto di voci espressive di sentimenti, come taluni animali, ma d'un linguaggio portatore di significati, parlano anche del *bene* e del *male*, del *giusto* e dell'*ingiusto* – era già nello stesso luogo d'Aristotele, 1253a; ma su questo punto si ha anche l'opposizione: Aristotele l'aveva introdotto per motivare l'assunto che, la natura non facendo niente invano, gli uomini sono destinati a vivere in comunità politiche, mentre Hobbes per l'assunto contrario, che, con i dissidi inevitabili allorché ci si rifaccia a dei valori, si produce un motivo ulteriore di contrasto. E cfr. M. RIEDEL, *Paradigmawechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles*, in O. HÖFFE (a cura di), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Freiburg Schweiz 1981, pp. 93 sgg (trad. it. in ID., *Metafisica e metapolitica*..., Bologna 1990, pp. 203 sgg., aggiunto rispetto all'ed. originale); ma non senza esagerazione nel senso della continuità.

1. L'esperienza della diversità

p. 59 Sul giusnaturalismo

Sulle impostazioni epistemologiche, A. DUFOUR, *L'influence de la méthodologie des sciences physiques et mathématiques sur les fondateurs de l'école du droit naturel moderne (Grotius, Hobbes, Pufendorf)*, «Grotiana», n.s., 1 (1980), pp. 33 sgg., che però ignora D. VON STEPHANITZ, *Exakte Wissenschaften und Recht. Der Einfluß...*, Berlin 1970, cap. 3, e W. RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1970. Poi, G. SPRENGER, *Der Einfluß der Naturwissenschaften auf das Denken Samuel Pufendorfs*, in B. GEYER e H. GOERLICH (a cura di), *Samuel Pufendorf und seine Wirkungen...*, Baden-Baden 1996, pp. 165 sgg.; C. LARRÈRE, *In Search of the Newton of the Moral World. The Intelligibility of Society and the Naturalist Model of Law from the End of the Seventeenth Century to the Middle of the Eighteenth Century*, in L. DASTON e M. STOLLEIS (a cura di), *Natural Law and Law of Nature in Early Modern Europe...*, Farnham-Burlington 2008, pp. 249 sgg.

Nella prospettiva d'una scienza dell'uomo, cfr. D. FORBES, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge 1975, cap. 1, *The Experimental Method in Morals: the Natural Law Forerunners*, e poi pp. 73 sgg. (e ID., *Natural Law and the Scottish Enlightenment*, in R. H. CAMPBELL e A. S. SKINNER (a cura di), *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh 1982, pp. 186 sgg.).

p. 63 Rifiuti del consenso universale

VAN VELTHUYSEN, *Epistolica dissertatio de principiis justi et decori, continens Apologiam pro tractatu clarissimi Hobbæi "De cive"* cit., pp. 55 sg. H. W. BLOM, *L. van Velthuysen et le naturalisme*, «Cahiers Spinoza», 6 (1991), pp. 203 sgg.; ID., *Secularisation in Dutch Political Theory: Lambert van Velthuysen*, in H. MÉCHOULAN *et al.* (a cura di), *La formazione storica dell'alterità. Studi... offerti a Antonio Rotondò*, Firenze 2001, II, pp. 559 sgg.

CHR. THOMASIUS, *Fundamenta juris naturæ et gentium* (1705), Halle 1718 (anast. 1979), I, V, pp. 71 sg.: «La distinzione... fra popoli civili [*gentes moratæ*] e popoli barbari, è piú problematica che utile. Infatti, chi mai stabilirà se un popolo sia civile...? I popoli sono tutti uguali fra di loro; e la denominazione di *barbari* trasse origine dalla superbia dei Greci, dei Romani e di tutti quei popoli che, imitandoli, stoltamente disprezzano gli altri». E anche ID., *Institutiones jurisprudentiæ divinæ*, I, III, 52; e ID., *Cautelæ circa præcognita jurisprudentiæ*, XV, 29. E cfr. I. HUNTER, *Thomasius and the Desacralisation of Politics*, in ID., *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge 2001, pp. 197 sgg.; ma anche TH. AHNERT, *Religion and the Origins of the German Enlightenment. Faith and the Reform of Learning in the Thought of Christian Thomasius*, Rochester 2006.

Piú avanti, per es. GUNDLING, *Commentatio de statu naturali Hobbesii* cit., p. 2: a proposito dei sostenitori d'una fondazione teologica del diritto di natura, oppure di chi ricorreva al consenso delle genti, «ci sarebbero da dire tante cose, ma non vogliamo imbandire ai lettori cavoli cotti e ricotti, non ritenendo che valga la pena di mettersi a lottare con delle larve», ecc. (l'autore era scolaro di Chr. Thomasius). O, fra gli avversari di Hobbes, per es., M. HÜBNER, *Essai sur l'histoire du droit naturel*, Londres 1757, I, pp. 54 sgg. («sarebbe pressappoco come riconoscere senz'altro che la dottrina dei nostri doveri non ha alcun fondamento») e 91 sgg.

p. 63 Su Grozio

Poiché taluni studiosi, evidentemente dipendendo l'uno dall'altro, segnalano, come prima attestazione di interesse per Grozio in Germania, una dissertazione accademica (o meglio il titolo d'una dissertazione) proprio su questo punto – *De consensu gentium ejusque usu in cognoscendo jure naturali, ad Hug. Grot., l. I, cap. 1, §§ 11-12*, præses B. Wagner, resp. J. Lucas, Wittebergæ, typis M. Henckelii – e la datano al 1633, è da avvertire che risale invece al 1680 (è un ammasso d'erudizione a favore di Grozio, contro Hobbes e contro Pufendorf).

p. 72 Contro Cartesio

Nel rimando alle relazioni dei missionari in Canada, il Petit si riferiva, palesemente, alla piú recente gesuitica: la *Relation de ce qui s'est passé dans le pays des Hurons en l'année 1636*, in CAMPEAU (a cura di), *Monumenta* cit., III, pp. 355 sgg. Il rimando ai Canadesi e agli Uroni, questa volta come senz'altro privi dell'idea di Dio, ritornerà nelle *Secundæ objectiones* alle *Meditazioni*, di Mersenne, e in tal caso Cartesio replicherà sbrigativamente di non ritenere pertinente l'argomento (cfr. *Œuvres* de Descartes cit., VII, pp. 124 e 154). Per l'analoga critica di Gassendi, vedi piú avanti, nel cap. III.

p. 72 Su La Mothe le Vayer

Per l'accenno a una recente introduzione dell'espressione «antipodi morali», F. GARASSE, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels...*, Paris 1623 (anast. 2009), pp. 167 sgg. (*Les Iaponnois extravagans en leurs actions. Antipodes des autres nations en coustumes*), aveva precisato che era stato il padre Maffei a definire i Giapponesi «*Antipodes morum*, les Antipodes en façons et coustumes», tanto queste apparivano stravaganti. In G. P. MAFFEI, *Historiæ indicæ*, Florentiæ 1588, cfr. p. 245, a conclusione d'un lungo elenco di modi contrastanti d'agire e di valutare propri degli Europei e, rispettivamente, dei Giapponesi.

Per un confronto con le fonti, donde s'appalesa l'intervento ideologico di La Mothe le Vayer, per es. egli scrive, *Dialogues...*, p. 286: «Jean Leon, nel libro 7°, descrivendo il regno di Borno in Africa, dove vivono in modo ancora cosí conforme alla natura che tengono in comune le donne e i figli, aggiunge che non hanno alcuna legge né alcuna traccia di religione». Orbene, cfr. IOHANNES LEO AFRICANUS, *De totius Africæ descriptione*, Antverpiæ 1556, f. 255*r*, *Bornum regnum*: «Non hanno assolutamente alcuna fede, né maomettana né ebraica né alcun'altra, ed anzi vivono in un modo assolutamente bestiale, tanto che hanno in comune mogli e figli».

Nella *Suite des Traitez en forme de lettres* (1651), n° 89 (*Remarques géographiques*), La Mothe le Vayer inframezzerà sornionamente, a proposito dei paesi di cui gli antichi non ebbero mai conoscenza: «Vi si vedono tante cose cosí stupefacenti [*merveilles*]... che, non riuscendo a spiegarsele, Teofrasto Paracelso immaginò che, per l'America, fosse stato creato un secondo Adamo. E per lo stesso motivo recentemente sono stati messi sul tappeto dei *Préadamites*, allo scopo d'accordare molte storie profane con la nostra cronologia sacra e di liberarsi dalle difficoltà che vengono da quanto si vede nei mondi nuovi» (*Œuvres*, Paris 1669, XI, p. 256). L'allusione è, ovviamente, ai *Préadamites* del La Peyrère, allora non ancora editi, ma circolanti in manoscritto negli ambienti libertini. Poi, nel *Discours du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* (1668), ivi, XIII, p. 429, di passaggio, sulla contrarietà delle cronologie egizie, cinesi e indiane a «quanto siamo obbligati a credere sulla creazione del mondo», relativamente al tempo in cui sarebbe avvenuta.

p. 78 Montesquieu e il relativismo

Un riecheggiamento indubbio – ancorché con una riserva per lui solo ovvia – in una riflessione del 1725, durante il viaggio in Italia, in *OC*, X, p. 352: «Mi sembra che i costumi e le usanze delle nazioni che non siano in contrasto con la morale, non possano venir giudicati gli uni migliori degli altri. Su quale regola infatti lo si farebbe mai? I costumi non

hanno una misura comune, perché ogni nazione prende a regola i suoi propri, e, su questa base, giudica quelli di tutte le altre».

p. 88 Sulle reazioni al «Saggio» di Locke

Anteriormente al citato Lee, per es. TH. BURNET, *Third Remarks upon "An Essay concerning Human Understanding"*, London 1697, p. 10: i popoli selvaggi menzionati da Locke non sarebbero ammessi come testimoni in alcun tribunale, rientrando nella categoria delle *personæ infames*. Ma in specie TH. BECCONSALL, *The Grounds and Foundation of Natural Religion... in Opposition to the Prevailing Notions of Modern Scepticks and Latitudinarians*, London 1698, capp. 3 (sul rifiuto del consenso universale da parte di Locke), 6 (sul rifiuto di principî pratici innati), 11 (sul rifiuto del patriarcalismo, in politica), 15 (sulla «law of fashion» nell'*Essay*, II, XXVIII, 10 sgg.), 17 (sulla concezione della coscienza). Strano che non sia piú familiare di quant'è una lettera di Newton a Locke (16 settembre 1693, nella *Correspondence* di Newton, III, a cura di H. W. Turnbull, Cambridge 1961, p. 28; e in quella di Locke, a cura di E. S. de Beer, IV, Oxford 1979, p. 727) in cui gli chiede di perdonarlo della «durezza» dei suoi pensieri su di lui, e specifica: «per aver asserito che Voi colpivate la moralità alla radice con un principio che esponete nel Vostro libro sulle idee [evidentemente il *Saggio*]... e per averVi considerato un hobbesiano». Tutto qui, non si sa altro; né si ricava alcunché dalla risposta di Locke, piú che cauta. E cfr. G. A. J. ROGERS, *Locke, Newton, and the Cambridge Platonists on Innate Ideas*, «Journal of the History of Ideas», 40 (1979), pp. 199 sg., sulla base dell'esemplare dell'*Essay* lockiano appartenuto a Newton, donde si evince che ad occasionare la sua ripulsa era stato il paragrafo sulla «law of fashion».

p. 92 Il progetto di Helvétius

Nel *De l'esprit*, II, 12, in *OC*, II, pp. 190 e 199: «Per quanto stupidi si suppongano i popoli, è certo che non sono state adottate senza motivo le usanze ridicole che si trovino stabilite presso alcuni di essi: la bizzarria di tali usanze e di tali abitudini dipende dalla diversità degli interessi dei popoli... Si può tranquillamente affermare che le abitudini le piú ridicole, ed anche le piú crudeli, hanno sempre avuto a fondamento l'utilità pubblica, reale o apparente. Ma si dirà: non perciò tali abitudini sono meno ridicole, od anche odiose. Risposta: sí, ma perché noi ignoriamo i motivi per cui siano state stabilite».

p. 93 Il progetto di Montesquieu

Il termine che fa coppia, per opposizione, con le «fantasie», si trova indicato subito all'inizio del libro I: sono le *leggi*, nel significato che di questo termine era stato inaugurato, o imposto, da Cartesio. Piú in là, infatti, il richiamo esemplare alle leggi del movimento fisico, come scoperte modernamente: in virtú di esse, nella meccanica, «ogni diversità è uniformità, ogni cambiamento è costanza». E cfr. C. P. COURTNEY, *Montesquieu and the Problem of "la diversité"*, in G. BARBER e C. P. COURTNEY (a cura di), *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, Oxford 1988, pp. 61 sgg. (in it., «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 71 (1994), pp. 245 sgg.).

p. 97 Sul razzismo nel Settecento

Negli ultimi decenni le ricerche sul concetto di razza in età moderna, e in particolare nel Settecento, si sono moltiplicate. Un'ampia bibliografia è ricavabile da S. SEBASTIANI, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'illuminismo scozzese*, Bologna 2008, che poi merita d'essere visto tutto, e in specie sul poligenismo di Lord Kames. Saggi vari, su Hobbes, Locke, ecc., in J. K. WARD e T. L. LOTT (a cura di), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford 2002, e in A. VALLS (a cura di), *Race and Racism in Modern Philosophy*, New York 2005.

Sul poligenismo, cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze 1977, pp. 286 sgg., 514 sgg. Dello stesso, poi, anche – ma in una prospettiva alquanto mutata – l'antologia *Le teorie della razza nell'età moderna*, Torino 1986.

Contro Paracelso, Bruno e La Peyrère, una *De hominibus orbis nostri incolis, specie et ortu avito inter se non differentibus* (1721), nella *Opusculorum historico-critico-literariorum Silloge* di J. A. Fabricius, Hamburgi 1738, pp. 407 sgg., respondens V. Rumpf.

p. 98 Sul razzismo di Hume

Per l'ed. che poi sarebbe uscita postuma, Hume casserà la generalizzazione: «i negri, *e in genere tutte le altre specie di uomini, ché se ne hanno quattro o cinque diverse...*» (cfr. J. IMMERWAHR, *Hume's Revised Racism*, «Journal of the History of Ideas», 53 (1993), pp. 481 sgg; mentre, per altre questioni aperte da questo saggio, ora A. GARRETT, *Hume's Revised Racism Revisited*, «Hume Studies», 26 (2000), pp. 171 sgg.); e sarà quest'ultima versione ad essere tradotta in tedesco e letta da Kant. Ignaro di tutto ciò, R. MANKIN, *Hume et les races humaines*, «Corpus. Revue de philosophie», 57 (2009), pp. 75 sgg. Contro l'argomento di Hume, splendide, stavolta, le obiezioni del suo contraddittore sistematico, J. BEATTIE, *On the Nature and Immutability of Truth...*, nei suoi *Essays*, Edinburgh 1786 (anast. 1975), III/2, pp. 310-13; e questo è uno dei primi esempi della superiorità dei cristiani rispetto ai non credenti, talora, sul tema. Per il contesto, cfr. SEBASTIANI, *I limiti del progresso* cit., pp. 255 sgg.

p. 102 Su Francisco de Vitoria

Per scrupolo di scienziato, questi aveva riprodotte tutt'e due le opinioni contrarie, trovandole entrambe documentate presso chi era stato nelle Indie occidentali, ma anche lui le riferiva a tutti gli Indiani indiscriminatamente. Cfr. *Relectio de Indis* (1539, 1ª ed. 1557), a cura di L. Pereña e J. M. Pérez Prendes, Madrid 1967, I, I, 15, p. 29: che gli Indii abbiano l'uso della ragione, si prova col fatto che «hanno Stati [*civitates*], matrimoni, magistrati, leggi, scambi commerciali, e pure una sorta di religione»; e I, III, 17, p. 97: che siano poco distanti dall'esser privi dell'uso della ragione, tanto da non esser capaci di istituire e amministrare uno Stato [*respublica*] anche in termini puramente umani e politici [*civiles*], si prova col fatto che «non hanno leggi né magistrati, ed anzi non sono neppure capaci d'amministrare le faccende domestiche, e mancano dell'uso della scrittura, d'ogni genere di arte, e dell'agricoltura». E cfr. L. PEREÑA (a cura di), *F. de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, Madrid 1984. (Entrambi i volumi, nell'importante collana di testi e studi «Corpus hispanicum de pace», di cui usiamo anche altri titoli).

p. 107, nota 24 Su Botero

I vari gradi di «fierezza» – o «una certa bestialità» – li stabilisce in rapporto a cinque parametri: la religione, l'alimentazione, i vestiti, l'abitazione, il governo. Su quest'ultimo punto: «Alcuni barbarissimi vivono affatto senza legge e senza capi cosí in pace come in guerra; altri non hanno legge né capi in tempo di pace, ma sí in occorrenza di guerra; altri li hanno e in pace e in guerra, e questi si governano a repubblica... o a monarchia, e questa o va per eletione, come nella Nuova Spagna [= Messico], o per successione, come nel Perú. Barbari sono quelli che si governano nelle due prime maniere. E senza dubbio bisogna dire che nel mondo nuovo i suoi primi habitanti siano da principio stati senza governo, ma che a poco a poco alcuni huomini di maggior capacità e discorso habbiano persuaso or questi ed or quelli a vivere in società» (ricalcato su Acosta). La classificazione in D'AVITY, *Les estats, empires, royaumes et principautez du monde* cit., pp. 315 sgg. – negli ultimi decenni molto valorizzata, da ultimo da O. P. DICKASON, *The Myth of the Savage, and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton 1984, pp. 66 sgg. – è un plagio dalle *Relationi*; e a sua volta l'opera del d'Avity venne tradotta in molte lingue (bibliografia delle edd. e delle tradd. presso A. H. Gilbert, «The Geographical Review», 7 (1919), pp. 330 sgg.).

Del Botero, anche un *Discorso de' vestigii et argomenti della fede catholica ritruovati nell'India da' Portoghesi e nel Nuovo Mondo da' Castigliani*, Roma 1588.

p. 116 Società senza Stato

Sulla base dell'etnografia moderna, ma un po' romanzescamente, P. CLASTRES, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1974, tradotto in molte lingue, e ora (2013) pure in italiano (e cfr. S. MOYN, *Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformations of French Political Thought*, «Modern Intellectual History», 1 (2004), pp. 55 sgg.). A quest'opera risale una dissociazione del «politico» dallo Stato, per cui an-

che nelle società senza Stato ci sarebbe ben il potere politico («non si dà il sociale senza il politico»), ancorché, in tal caso, non coercitivo. Ma suona piuttosto impalpabile quanto sul potere nelle società senza Stato: «... nel senso in cui, forse misteriosamente, *qualcosa esiste nell'assenza*» (pp. 20 sg.; corsivo dell'a.); e nel seguito il Clastres stesso ha anche tacitamente abbandonata questa tesi.

Quanto poi, invece, alla posizione pan-politicistica, va da sé come, sul piano ideologico, fosse espressione delle prospettive di colonizzazioni di tipo commerciale, cioè giustificate attraverso pretese contrattazioni con i capi-tribú e autorizzazioni da parte di costoro.

p. 117 Leibniz su Lahontan

Le due lettere di Leibniz, edite originariamente, insieme a quelle del Bierling, da Chr. Kortholt in G. W. LEIBNIZ, *Epistolæ ad diversos*, Lipsiæ 1734, IV, pp. 20 sgg., vennero poi riportate pressoché integralmente da J. Brucker nell'ultimo capitolo – nel complesso derivato dal Lahontan – dell'*Historia critica philosophiæ* (IV/2, Lipsiæ 1744, pp. 920 sg.), a sua volta poi travasato nella voce «Canadiens (philosophie des)» della grande *Encyclopédie* (cfr. M. ROELENS, *Lahontan dans l'"Encyclopédie" et ses suites*, in J. PROUST (a cura di), *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières*, Genève 1972, pp. 163 sgg.), e da qui tradotto anche in inglese (cfr. L. I. BREDVOLD, «Modern Language Notes», 47 (1932), pp. 58 sgg.). Nuovamente edite negli *Opera omnia* di Leibniz a cura del Dutens cit., V, pp. 360 sgg., le due lettere si trovano ancora travasate, ma senz'alcuna indicazione della fonte, in J.-B. ROBINET, *Dictionnaire universel des sciences...*, Paris 1783, XXVIII, p. 132. Ora, in R. OUELLET (a cura di), *Sur Lahontan. Comptes rendus et critiques (1702-1711)*, Québec 1983, pp. 98 sgg.; e, a cura dello stesso, in appendice alle *Œuvres complètes* di Lahontan cit., II, pp. 1119 sgg. (e 1145 sgg., inediti dalla corrispondenza con Leibniz e in genere sul suo soggiorno a Hannover).

Questi testi, neppur menzionati da F. ZOURABICHVILI, *Leibniz et la barbarie*, in B. BINOCHE (a cura di), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel 2005, pp. 33 sgg.

p. 120 Lo stato-di-natura in Hobbes

Nel secolo scorso, la tendenza principale degli interpreti è stata alla negazione della realtà, secondo Hobbes, dello stato-di-natura, e allora si arrivò fino a contestare questa locuzione stessa, come inadeguata alla nozione che dovrebbe esprimere, pretendendola esclusivamente teorica, per il resto espressione ideologica dell'individualismo competitivistico della società mercantile. Cfr., per tutti, C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford 1964², pp. 25 e *passim* (trad. it., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese...*, Milano 1982), dove si sostiene che, lungi dal riferirsi agli uomini primitivi, la «logical hypothesis» si riferirebbe solo a uomini «specifically civilized».

Nel frattempo, ci si è ricreduti. Ora, per tutti, l'imponente D. EGGERS, *Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes. Eine vergleichende Analyse von "The Elements of Law", "De cive" und den englischen und lateinischen Fassungen des "Leviathan"*, Berlin - New York 2008, pp. 29 sgg. A tornare all'interpretazione dello stato-di-natura come mero costrutto teorico, solo B. LUDWIG, *Die Wiederentdeckung des epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes's philosophischer Entwicklung von "De cive" zum "Leviathan" im Pariser Exil 1640-1651*, Frankfurt a. M. 1998, p. 206: chiedersi se lo stato-di-natura abbia qualche realtà empirica, sarebbe come chiederselo d'un oggetto matematico.

Nel *Lev.*, quando nel cap. 13 introduce la nozione di guerra, Hobbes insiste sull'irriducibilità a un singolo fatto d'armi (come peraltro aveva osservato già anche Grozio). Ìe è intrinseco l'elemento *tempo*: tutto quel periodo durante il quale sia sufficientemente palese la volontà di contendere con le armi (pp. 192-93). Ma tutti i viaggiatori insistevano sulla perpetuità delle inimicizie intertribali, in quanto tradizionali ed ereditarie, con la conseguente ciclicità stagionale delle incursioni. Cfr. J. HELBLING, *Hobbes und seine Theorie des tribalen Krieges*, «Swiss Journal of Sociology», 35 (2008), pp. 97 sgg.

«Che cosa di nuovo, e che cosa possa chiamarsi suo proprio, di Hobbes, se non che s'è inventato quello che chiama *stato-di-natura?*», diceva S. PARKER, *Disputationes de Deo et providentia divina*, Londinii 1678, I, 30, p. 97. Dove si rifiutava anche che lo si potesse intendere quale una mera ipotesi logica, quasi che Hobbes non avesse inteso dire se non che si possano considerare gli uomini *come se* fossero obbligati, non dalle leggi d'alcuna società, ma solo da quelle della natura; e proprio perché non una mera ipotesi – concludeva Parker –, si tratta di un'empietà. Sulla stessa linea si arriva fino a S. CLARKE, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London 1706 (anast. 1964), IV, 1, pp. 125 e 133 sgg.

Per la fortuna di Hobbes in Francia, invece, notevole la parafrasi del *De cive* negli anonimi *Essais de morale et de politique*, [parte 2ª], *où il est traité de l'origine des sociétés civiles...*, Lyon 1687, capp. 1-8 (con la precisazione preliminare: «Con *stato naturale* qui s'intende, non già, come di solito, lo stato dell'uomo vivente sotto la legge della natura, bensí al di fuori d'ogni società», perché non è vero, come invece assicurano sempre i filosofi, che la natura l'abbia reso incline alla società; anzi, il contrario è di un'evidenza tale che sarebbe inutile darne delle prove); e come anticipato nell'*Avertissement*, a capo della 1ª parte, *où il est traité de l'homme considéré comme particulier...*: «Tutti che se n'intendano, sono convinti che era difficile scrivere con maggior solidità di Hobbes su quanto sia di competenza della ragione, mentre non si potrebbe dire altrettanto di quel che ha scritto in argomento della religione».

p. 120 Sul luogo del cap. 13 del «Leviathan»

L'esibizione del caso di Caino nella versione latina non passerà inosservata al consultore del Sant'Uffizio, che annoterà: «... ma dalla sacra *Genesi* risulta che fu condannato da Dio» (in M. FATTORI, *La filosofia moderna e il S. Uffizio: "Hobbes hæreticus est, et Anglus"*, «Rivista di storia della filosofia», 62 (2007), p. 96). E già l'aveva obiettato a Hobbes anche Leibniz, nella lettera del 13/23 luglio 1670. Sulla base del *Leviatano* inglese, invece, allorché si troverà ad avere a che fare col Bramhall, Hobbes, concedendo senz'altro come «piú che probabile», che non ci sia mai stato un tempo in cui ad esser priva di società fosse l'umanità nella sua interezza, anche rileverà ironicamente che non era poi una cosí grande scoperta, rifarsi, per ciò – come il Bramhall –, al caso della discendenza adamitica (*EW*, V, pp. 133 sg.). Il che s'accorderebbe meglio con una precedenza del testo latino, piú incauto, rispetto a quello inglese. Ma alla tesi di simile precedenza – sostenuta, per la parte che comprende anche il cap. 13, da F. Tricaud – s'oppone ora il Malcolm, riportando la versione latina all'altezza della sua pubblicazione (1668).

p. 122 Sul termine «famiglia»

«*Familia*, proprie est famulorum cœtus. Latius... et liberos complectatur. Adhuc generalius, *f.* cognationem et sectam significat» (MARTINI, *Lexicon philologicum, præcipue etymologicum* cit.). In riferimento ai selvaggi americani il termine *tribú* diventerà prevalente nel Settecento. A cavallo dei due secoli, spesso l'endiadi «famiglie *o* tribú». Ancora in un'opera di grande successo, come ADAIR, *The History of the American Indians* cit., il primo argomento per la loro discendenza dagli Ebrei (pp. 15 sgg.) è che sono divisi in tribú, ciascuna col suo proprio totem.

p. 125 Stato e famiglia in Hobbes

Nel cap. 20 del *Lev.* Hobbes ripeterà che una famiglia davvero molto grande sarebbe un regno; ma allora aggiungerà anche che «tuttavia, propriamente, una famiglia *non* è uno Stato», salvo che, del tutto eccezionalmente, raggiungesse davvero un'estensione vastissima e quindi un potere stragrande (pp. 314-15). Un caso limite, dunque; una possibilità poco piú che teorica. In tal modo, Hobbes mantiene sí il parametro materiale-quantitativo, per lo Stato politico, ma nel contempo apre la possibilità d'una caratterizzazione formale, della differenza tra famiglia e Stato, come quella a cui era approdato nel cap. 17.

All'inizio della *Politica*, Aristotele se l'era presa esattamente con chi supponesse che

una grande famiglia, μεγάλη οἰκία, sia un piccolo Stato, μικρὰ πόλις; e cioè con Platone, che l'aveva sostenuto nel *Politico*, 259b.

Tuttavia, sulla famiglia, in generale, le concezioni di Hobbes sono attraversate da aporie irresolubili, che ne fanno il vero buco nero nella sua complessiva teoria giuridico-sociale. Cfr. PH. ABBOTT, *The Three Families of Thomas Hobbes*, «Review of Politics», 43 (1981), pp. 242 sgg.

p. 128 Sulla letteratura relativa alla Virginia

Cfr., ad es., F. JENNINGS, *Virgin Land and Savage People*, «American Quarterly», 23 (1971), pp. 519 sgg.; B. NASH, *The Image of the Indian in the Southern Colonial Mind*, «The William and Mary Quarterly», 29 (1972), pp. 197 sgg.; L. E. PENNINGTON, *The Amerindian in English Promotional Literature, 1575-1625*, in K. R. ANDREWS *et al.* (a cura di), *The Westward Enterprise. English Activities in Ireland, the Atlantic, and America, 1480-1650*, Liverpool 1978, pp. 175 sgg.; A. A. CAVE, *Richard Hakluyt's Savages...*, «International Social Science Review», 60 (1985), pp. 3 sgg.; A. FITZMAURICE, *Humanism and America. An Intellectual History of English Colonisation, 1500-1625*, Cambridge 2003, pp. 58 sgg.

p. 130 Sullo stato-di-natura nel «De cive»

La differenza maggiore fra il *De cive* e il *Lev.*, è che nel *De cive*, I, 1, si perveniva al *bellum omnium* attraverso due considerazioni convergenti: la natura dell'uomo (§§ 2-6) e lo *jus omnium in omnia* (§§ 7-12). Nel *Lev.*, Hobbes è dunque venuto compiendo una scelta, salvaguardando l'esempio dei selvaggi d'America, ma elaborando di conseguenza una nuova teoria dello stato-di-natura, nella quale la non-divisione del *mio* e del *tuo* non gioca piú la parte di condizione causale (per come compare nel *Lev.*, in modo del tutto subordinato, vedi sopra, nota 155).

p. 134, nota 106 Hobbes e Tucidide

Cfr. R. SCHLATTER, *Hobbes and Thucydides*, «Journal of the History of Ideas», 6 (1945), pp. 350 sgg.; G. KLOSKO e D. RICE, *Thucydides and Hobbes's State of Nature*, «History of Political Thought», 6 (1985), pp. 405 sgg.; G. SLOMP, *Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things* [così Tucidide qualifica la paura, l'onore e la ricchezza, in cui anche Hobbes indicherà le motivazioni dei conflitti fra gli uomini], ivi, 11 (1990), pp. 565 sgg. Per i precedenti, K. HOECKSTRA, *Thucydides and the Bellicose Beginnings of Modern Political Theory*, in K. HARLOE e N. MORLEY (a cura di), *Thucydides and the Modern World...*, Cambridge 2012, pp. 25 sgg.; e su Hobbes, S. FORDE, *Thucydides and "Realism" among the Classics of International Relations*, ivi, pp. 178 sgg. Dottissimo, CHR. N. WARREN, *Hobbes's Thucydides and the Colonial Law of Nations*, «Seventeenth Century», 24 (2009), pp. 260 sgg.

p. 136 Sulle famiglie nello stato-di-natura di Hobbes

L'obiezione sulla contraddittorietà dell'ammissione, dopo che da parte di Filmer, si troverà presso TENISON, *The Creed of M.r Hobbes Examined* cit., pp. 134 sg.; o J. TEMPLER, *Idea theologiæ Leviathanis...*, Londinii 1673, Dogma 5, p. 61: «Ma sono forse la stessa cosa, la *guerra* e la *concordia*?» Poi, piú sottilmente: come può la concordia derivare da una somiglianza di desideri [riferimento alla versione latina del *Lev.*], quando invece è proprio questa a provocare i conflitti fra gli uomini? (sottinteso: quando molti desiderino la stessa cosa, ma questa non possa appartenere a tutti contemporaneamente). Entrambe le obiezioni, anche in J. LOWDE, *A Discourse Concerning the Nature of Man... with An Examination of Some of M.r Hobbs's Opinions...*, London 1694, cap. 5, pp. 158 sg. La contraddizione è sostenuta anche nel piú recente intervento sull'argomento: K. HOEKSTRA, *Hobbes on the Natural Condition of Mankind*, in P. SPRINGBORG (a cura di), *The Cambridge Companion to Hobbes's "Leviathan"*, Cambridge 2007, p. 118.

A vuoto, comunque, la polemica d'un Bolingbroke allorché, contro Hobbes (ma, in realtà, pur contro Locke), insisterà sul fatto che gli Stati politici – artificiali anche per lui –

sarebbero stati formati, non già da dei singoli «in a state of absolute individuality», bensí da dei padri-di-famiglia, e che prima degli Stati c'erano già le famiglie, come si poteva osservare ancora oggi «fra le popolazioni piú selvagge» (*Fragments or Minutes of Essays*, III, in H. ST. JOHN, Viscount BOLINGBROKE, *Works*, a cura di D. Mallet, London 1754, anast. 1968, V, pp. 51 sgg. e 125 sgg.). Il suo rifiuto dello stato-di-natura si fondava sulla concezione delle famiglie primeve come delle società – naturali, perché generate dall'istinto, ma nel contempo anche politiche, perché costituite da rapporti d'autorità e di subordinazione – e della legge-di-natura come già allora efficace, perché concreata all'uomo, che quindi sarebbe per natura un animale sociale. Analogamente, per es., ancora nella iniziale parte teorica di W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, I, 2, Oxford 1766, I, p. 47. E cfr. I. KRAMNICK, *Bolingbroke and His Circle...*, Ithaca-London 1992², cap. 4; e, sul patriarcalismo da Bodin a Locke, R. W. K. HINTON, *Husbands, Fathers and Conquerors*, «Political Studies», 15 (1967), pp. 291 sgg., e 16 (1968), pp. 55 sgg.

p. 141 Sullo stato-di-natura in Pufendorf

Vedi anche la dissertazione *De statu hominum naturali*, §§ 4-6, ora in S. PUFENDORF, *"On the Natural State of Men". The 1668 Latin Edition and English Translation*, a cura di M. Seidler, Lewiston 1990. E cfr. I. FETSCHER, *Lo "stato di natura" della società e dell'uomo in Hobbes, Pufendorf, Cumberland e Rousseau...* (1960), trad. it. in appendice a ID., *La filosofia politica di Rousseau*, Milano 1972; H. MEDICK, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen 1973, pp. 40 sgg.; J.-F. SPITZ, *Le concept d'état de nature chez Locke et chez Pufendorf. Remarques sur le rapport entre épistémologie et philosophie morale au XVII^e siècle*, «Archives de philosophie», 49 (1986), pp. 437 sgg.; F. TODESCAN, *"Socialitas" e stato di natura in Pufendorf*, in V. FIORILLO e F. VOLHARDT, *Il diritto naturale della socialità...*, Torino 2004, pp. 139 sgg.; A. SCHINO, *La dissertazione "De statu hominum naturali" di Samuel Pufendorf*, «Nouvelles de la république des lettres», 2005, n. 2, pp. 47 sgg.

p. 144 Sull'agricoltura comunitaria fra i selvaggi

Tanto per un esempio di quel che si trovava invece descritto nelle relazioni di viaggio, ci si può riferire a un'opera che sappiamo ben conosciuta da Locke, come DE ROCHEFORT, *Histoire naturelle et morale des Isles Antilles de l'Amérique* cit., II, pp. 288 sgg.: «Non hanno campi né prati né boschi in proprietà privata, ma coltivano tutto in comune, e, quando è il momento di dissodare la terra, o di seminare, o di mietere, i capitani e gli altri ufficiali conducono a fare questi lavori tutti quelli che vi siano idonei per età e salute... Il raccolto, lo ammassano in granai pubblici che sono costruiti al centro d'ogni villaggio, e, quando c'è il plenilunio, degli addetti appositi distribuiscono ad ogni famiglia quanto le sia necessario, in base al numero delle persone che ne fanno parte».

p. 145 Selvaggi e stato-di-natura in Locke

Una rassegna d'alcuni dei luoghi di Locke sui selvaggi d'America, presso MYRES, *The Influence of Anthropology on the Course of Political Science* cit., pp. 25-33, e cfr. R. W. FRANTZ, *The English Traveller and the Movement of Ideas, 1660-1732...*, Lincoln 1934 (anast. New York 1968), pp. 123 sgg. e 145 sgg.

Quasi tutti danno per scontato che Locke collochi i selvaggi nel suo stato-di-natura. L'equivoco, anche presso J. TULLY, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge 1993, cap. 5, *Rediscovering America: the "Two Treatises" and Aboriginal Rights*, che ha inaugurato l'interpretazione del *Treatise* come giustificazione, e quindi anche promozione, della colonizzazione. Fra il molto che ne è seguito, B. ARNEIL, *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, Oxford 1996. Ma contro, stringentemente, S. BUCKLE, *Tully, Locke and America*, «British Journal for the History of Philosophy», 9 (2001), pp. 245 sgg.

p. 148 Locke sul Perú

Anche in rapporto alla presenza in Locke di un'idealizzazione primitivistica, di cui diremo, significativi, nel primo dei *Treatises*, i §§ 57 e sg., dove Locke cita per esteso un passo di Garcilaso de La Vega (I, 11), che già aveva citato nell'*Essay*, I, II, 9, sull'usanza d'allevare i figli e d'ingrassarli per poi crudelmente mangiarseli. Commentando quest'usanza, Locke riprende le parole stesse di Garcilaso («questi barbari erano piú crudeli delle bestie meno sensibili alla pietà», ecc.); ma – mentre Garcilaso si riferiva ai selvaggi abitanti del Perú anteriormente a che gli Incas vi recassero la civiltà e l'umanità – invece Locke intende il passo come riferito al Perú incaico, e cosí capovolge bellamente il senso di Garcilaso, commentando: «Chi esaminerà imparzialmente le nazioni del mondo... avrà ragione di pensare che i boschi e le foreste, in cui gli uomini irragionevoli e ignoranti che le abitano procedono rettamente col loro seguire la natura, sono piú adatti a darci norme che non le città e i palazzi, dove quelli che si chiamano da sé civili [*civil*] e ragionevoli vanno fuori strada seguendo l'autorità dell'esempio».

p. 148 Sui sovrani dei selvaggi

Nel § 108, Locke è in polemica, probabilmente, anche con Grozio, che (*JBP*, I, III, 10, 2) se l'era presa con chi negasse il titolo di *re* ai príncipi della Germania antica come descritti da Tacito. Nel § 109, sono presentati in modo analogo anche i primi giudici e re d'Israele (sui quali cfr. già *The First Treatise*, § 158). Nel diario di Locke si trova una nota, del 1680, sul re della Baia di Hudson, che è «solo capitano di molte famiglie» (cfr. Laslett, *ad l.* nell'ed. dei *Two Treatises*).

Quanto alle relazioni di viaggio, cfr. M. LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France*, Paris 1609, III, 25 (*La guerre*), pp. 862 sg.; e, pressoché identicamente, SAGARD THÉODAT, *Le grand voyage du pays des Hurons* cit., I, 17, pp. 229 sg., e *Histoire du Canada* cit., p. 419, donde Locke riportò il brano in una nota di diario, 1679 (ed. da Laslett, p. 356n), commentando: «I loro re traggono autorità dal consenso e dalla persuasione, anziché dalla costrizione, perché la ragione della loro autorità è il bene pubblico... e questo sembra essere lo stato dell'autorità regale, all'origine, ovunque nel mondo».

Un amico di Locke, come J. Tyrrell, riprese per proprio conto questo tema sia nel *Patriarcha non monarcha*, London 1681, pp. 92 sg., sia (in opposizione all'utilizzazione del «savage people of America», da parte di Hobbes, come esempio dello stato di guerra continua) in *A Brief Disquisition on the Law of Nature...* (1692 – che era però una sorta di rifacimento-aggiustamento del *De legibus naturæ* del Cumberland), *Principle* 7, nell'ed. London 1701 (anast. 1987), pp. 328 sgg. E cfr. J. RUDOLPH, *Revolution by Degrees. James Tyrrell and Whig Political Thought in the Late Seventeenth Century*, London 2002, pp. 194 sgg.

Quali esempi di viaggiatori che riprenderanno Locke, cfr. C. COLDEN, *The History of the Five Indian Nations* (1727), London 1747, I, p. 3; oppure CARVER, *Travels through the Interior Parts of North-America* cit., cap. 5, pp. 243 sgg. (delle quali pp. s'approprierà A. L. von Schlözer, riproducendole nella sua rivista «Stats-Anzeigen», sotto il titolo *Unterschied zwischen bürgerliche Gesellschaft von Stat*, già cit.).

p. 153 Su Hume

Aggiungeva Hume che «a partire di qui possiamo dare una ragione plausibile, fra altre, del perché tutti i governi siano all'origine monarchici... e le repubbliche sorgano solo dagli abusi della monarchia e del potere dispotico... Considero questa ragione piú naturale che non quella data di solito, derivata dal governo patriarcale, ossia dall'autorità d'un padre, che, si dice, si stabilisce in una famiglia, e, si dice, abitua i suoi membri al governo d'una persona sola». Veniva cosí ad esser rifiutato il patriarcalismo empirico, comunque assai diverso da quello giuridico-teologico d'un Filmer, che era stato sostenuto, per es., da TEMPLE, *An Essay upon the Original and Nature of Government* cit., pp. 95 sgg. («Cosí, una famiglia sembra diventare un piccolo regno ed un regno non essere che una grande famiglia»; e non senza un riferimento all'America, come verifica). È bensí vero che questo tipo

Il patriarcalismo s'opponeva alle ipotesi contrattualistiche, nella spiegazione dell'origine dello Stato politico; ma in Temple, cosí come poi in Bolingbroke, si constata una notevole semplificazione delle posizioni degli avversari.

Ora, massiccio, M. BÜHRMANN, *Das Labor des Anthropologen. Anthropologie und Kultur bei David Hume*, Hamburg 2008.

p. 154 Sull'età dell'oro

Importante, ma trascurato regolarmente, M. H. VIDA, *De dignitate rei publicæ seu civilis societatis*, 1555 (dove l'elogio dell'età dell'oro è messo in bocca al deuteragonista del dialogo, Marcantonio Flaminio), ed. in appendice a G. TOFFANIN, *L'umanesimo al Concilio di Trento*, Bologna 1955.

Una curiosità: una dissertazione accademica, addirittura, *De prærogativa barbarorum populorum præ cultioribus*, præses J. W. Zierold, resp. J. J. Sprockhoff, Halæ Magd. 1709: i popoli barbari non conoscono oppressione politica né disuguaglianze sociali, anzi vivono in comunanza dei beni, con sobrietà e naturalità di costumi; e il discrimine è dato dall'istituzione dello Stato.

p. 155 Su Leibniz

L'altro grande vantaggio della barbarie era, ovviamente, il vigore del corpo. Comunque, Leibniz concludeva che «la conversione al cristianesimo li ha resi peggiori in molte cose: gli ha insegnato ad ubriacarsi ed a praticare altri vizi che prima non conoscevano... Un europeo cattivo è piú cattivo d'un selvaggio, perché piú raffinato nel male». Ma da vedere anche PUFENDORF, *JNG*, IV, IV, 13.

p. 158 Su Shakespeare

Il brano di Montaigne citato nel testo è quello riportato per esteso nella *Tempesta* di Shakespeare, II, 1, ma in bocca a un personaggio in quel momento balordo, e comunque come descrizione burlesca d'un paese di cuccagna. Cfr. P. A. JORGENSEN, *Shabespeare's Brave New World*, in CHIAPPELLI *et al.* (a cura di), *First Images of America* cit., pp. 83 sgg. L'ultimo esempio dell'interpretazione intramontabile, che riconduce la *Tempesta* al Nuovo Mondo ben piú che non soltanto per qualche eco: FITZMAURICE, *Humanism and America* cit., pp. 171 sgg. Un raro esempio in contrario, ma coinvolgente anche Montaigne, presso R. BARTRA, *Wild Men in the Looking Glass. The Mythic Origins of European Otherness*, Ann Arbor 1994, pp. 173-75 (ed. originale in Messico (1992), e poi, *El salvaje en el espejo*, Barcelona 1996): «il cannibale di Montaigne fa parte della storia dell'*homo sylvestris* [europeo] piuttosto che dell'etnografia dell'America»; ché, «analogamente al cannnibale di Montaigne, Calibano è, soprattutto, una figura europea, parte di un'antica trama di immagini che nel XVII secolo s'è diffusa considerevolmente per tutta l'Europa colta». Altrettanto, su Hobbes e su Rousseau, nel successivo *The Artificial Savage. Modern Myths of the Wild Man*, Ann Arbor 1997 (contemporaneamente all'ed. in lingua originale in Messico), pp. 93 sgg. e 201 sgg.

Un repertorio banale delle interpretazioni, A. T. VAUGHAN e V. MASON VAUGHAN, *Shakespeare's Caliban. A Cultural History*, New York 1991; un po' meglio, H. SMITH (a cura di), *Twentieth Century Interpretations of "The Tempest"*, Englewood Cliffs N.J. 1969.

p. 159 Su Kant

Cfr. *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in *GS*, VI, pp. 242, 306: «Lo stato non giuridico... si chiama stato-di-natura. Quello che gli è contrapposto... non è lo stato *sociale*, ma lo Stato politico (*status civilis*)», 343: «i selvaggi... formano delle tribú [*Völkerschaften*], anziché degli Stati». E cfr. K. HERB e B. LUDWIG, *Naturzustand, Eigentum und Staat. Kants Relativierung des "Ideal des Hobbes"* [un sintagma, quest'ultimo, che Kant usava a lezione], «Kant-Studien», 84 (1993), pp. 283 sgg.; ma incentrato su Kant anche H. HOFMANN, *Zur*

Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung, in R. BRANDT (a cura di), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin 1982, pp. 12 sgg.

p. 159 Su Buffon

Anche nell'*Addition à l'article qui a pour titre "Variétés dans l'espèce humaine"*, Buffon continuerà a negare che fra i selvaggi si rintraccino «leggi comuni», o «usi costanti» (*HN*, *Supplément*, IV, Paris 1777, p. 466). Ma nel frattempo egli era venuto riconoscendo l'esistenza della società, nella forma delle famiglie, presso i popoli selvaggi (vedi piú avanti, nel corso del cap. v).

III. La questione della religione

p. 165 Sull'«idolatria»

Cfr. M. T. RYAN, *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, «Comparative Studies in Society and History», 23 (1981), pp. 519 sgg. Ottimo J.-P. RUBIÉS, *Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry*, «Journal of the History of Ideas», 67 (2006), pp. 571 sgg.; e anche J. SHEEHAN, *The Altars of the Idols. Religion, Sacrifice, and the Early Modern Polity*, ivi, pp. 649 sgg.; F. SCHMIDT, *La discussion sur l'origine de l'idolâtrie aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, nel vol. coll. *L'idolâtrie* («Rencontres de l'École du Louvre»), Paris 1990, pp. 53 sgg. Precedentemente, C. BERNARD e S. GRUZINSKI, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris 1988 (anche in trad. it., Torino 1995), quasi tutto su Las Casas.

p. 167 Sul Diavolo presso i selvaggi

G. J. VOSSIUS, *De theologia gentili et physiologia christiana, sive De origine ac progressu idololatriæ...*, Amsterdami 1642, non rimanda quasi mai al Nuovo Mondo (anche se occasionalmente cita Acosta, Hariot e Linschoten); ma si rifà con un'aggiunta al libro I, con numerazione delle pagine a sé, in cui riporta un testo ricevuto da K. Arciszewski su d'un popolo del Brasile, i cui costumi anche descrive brevemente, per poi raccontare in lungo e in largo del culto che rendono al loro dio cattivo, affinché non gli mandi sventure, mentre nessuno al loro dio buono, ché fa del bene di propria iniziativa.

Per altri esempi, A. KIRCHER, *Œdipus ægyptiacus*, Roma 1652 sgg., I, V, 5 (I, pp. 417 sgg.), nel contesto del rifiuto d'assimilare i Messicani, per i loro pretesi geroglifici, ai suoi Egiziani; su di che, anche III, I, 4 (III, pp. 28 sgg.); H. MORE, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness...*, London 1660 (anast. 1997), III, 13-14, pp. 85 sgg. (versione latina, in *Opera omnia* cit., I, pp. 12 sgg.); J. JOVET, *L'histoire des religions de tous les royaumes du monde*, Paris 1680, che dedica all'America la seconda metà del vol. III, dove pp. 201 sgg., 220 sgg., 230 sg.; Sieur DE LA BORDE, *Relation* cit., p. 14, a conclusione del cap. *Du Chemeen et de Mapoia, qui sont leurs bons et mauvais esprits*; J.-B. LABAT, *Nouveau voyage aux Isles de l'Amérique* (1722), Paris 1742, VI, pp. 164 sg.

Per qualche residuo ancora nel XVIII secolo, nelle *Lettres édifiantes et curieuses*, pubblicate dai gesuiti dal 1702 al 1776, alcune anche sull'America, cfr. A. PASCHOUD, *Le monde amérindien au miroir des "Lettres édifiantes et curieuses"*, Oxford 2008, pp. 50 sgg. (pp. 207 sgg., elenco delle lettere relative all'America); J.-F.-B. DUMONT DE MONTIGNY, *Regards sur le monde atlantique, 1715-1747* [ed. sull'originale, a cura di D. Vaugeois *et al.*, dei *Mémoires historiques de la Louisiane*, 1753], Québec 2008, pp. 364 sgg.

Per i primi riconoscimenti del carattere apotropaico dei culti diabolici, es. un tal RUELLE, *Relation de mon voyage tant à Madagascar qu'aux Indes orientales* (1666), ined., ora in D. LANNI (a cura di), *Fureur et barbarie. Récits de voyages chez les Cafres et les Hottentots, 1665-1721*, Paris 2001, p. 19, a proposito degli Ottentotti: «La loro religione riconosce due dèi... e credono uno sia buono, e l'altro, invece, cattivo, perché gli manderebbe le malattie e li farebbe morire» (ma, commenta l'autore, meglio è dire che «non hanno né fede né legge»); oppure N. PERROT, *Mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale* (2^a^ metà del XVII sec., ma edita solo due secoli dopo), cap. 5, *Religion des nations sauvages, ou plustôt superstition*, a cura di P. Berthiaume, Montréal 2004, p. 193. Sul merito, LAHON-

TAN, *Mémoires...*, I, 7, nelle *Œuvres complètes* cit., I, p. 665: sostenendo che questi popoli hanno rapporti col Diavolo, i nostri missionari semplicemente «non capivano il significato d'un termine importante, come *Matchi Manitou*, che vuol dire spirito cattivo... ma che nelle nostre lingue si potrebbe riportare a termini come *fatalità, destino avverso, disgrazia*».

Vastissima, la letteratura. Per es., R. H. VALLE, *El diablo en Mesoamérica*, «Cuadernos americanos» [México], 12/2 (1953), pp. 194 sgg.; P. N. CARROLL, *Puritanism and the Wilderness. The Intellectual Significance of the New England Frontier, 1629-1700*, New York - London 1969, pp. 76 sgg.; F. SHUFFELTON, *Indian Devils and Pilgrim Fathers...*, «The New England Quarterly», 49 (1976), pp. 108 sgg.; B. W. SHEEHAN, *Savagism and Civility. Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge 1980, pp. 37 sgg.; K. O. KUPPERMAN, *Settling with the Indians. The Meeting of English and Indian Cultures in America, 1580-1640*, Totowa N.J. 1980, pp. 69 sg. (importante, tutto il libro, anche se, per andare controcorrente, troppo ottimistico sui rapporti degli Europei con i nativi; meglio, in questo senso, nel successivo *Indians and English, Facing Off in Early America*, Ithaca N.J. 2000); W. S. SIMMONS, *Cultural Bias in the New England Puritan's Perception of Indians*, «William and Mary Quarterly», s. 3, 38 (1981), pp. 56 sgg.; J. T. MOORE, *Indian and Jesuit. A Seventeenth-Century Encounter*, Chicago 1982, nei capp. centrali; P. BERTHIAUME, *L'aventure américaine au XVIII^e siècle, du voyage à l'écriture*, Ottawa 1990, pp. 250 sgg.; L. DE MELLO E SOUZA, *El Diablo en la Tierra de Santa Cruz*, Madrid 1993 (trad. ingl., Austin Tex. 2003); F. CERVANTES, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven 1994 (imponente ricerca d'archivio); M. CLOSSON, *L'imaginaire démoniaque en France, 1550-1650*, Genève 2000, pp. 232 sgg. Quasi tutto su ciò, anche J. CAÑIZARES-ESGUERRA, *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550-1750*, Stanford 2006.

p. 170 Su Pascal

Anche per un giansenista, la soluzione era di vedere nelle religioni dei nativi americani echi deformati della tradizione ebraico-cristiana. Quel che importava era non far concessioni all'idea d'una religione naturale. Cosí Pascal, nella *Pensée* n. 615, ed. Sellier: «non sarebbe possibile che gli uomini si siano immaginate tante religioni false, se non ce ne fosse una vera... Ma c'è un'obiezione: che hanno una religione anche i selvaggi...» Ciò, però, solo in quanto li si suppongano privi d'alcun contatto col Vecchio Mondo; e invece «si può replicare che ne hanno sentito parlare, come mostrano le notizie che hanno del Diluvio, la pratica della circoncisione, la croce di sant'Andrea, ecc.» (fonte documentaria di questi accenni è MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, *Apologie de Raimond de Sebond*).

p. 171 Sul consenso universale

Nel secondo decennio del Cinquecento, nell'inedita *Historia XX sæculorum* Egidio da Viterbo aveva esibito come una grande notizia che nelle Indie occidentali non si fosse trovato alcun popolo senza fede in Dio (cit. in J. W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform...*, Leiden 1968, p. 23). G. PACARD, *Théologie naturelle...*, Niort 1574, pp. 56 sgg., si rifarà a quel che testimonierebbero tutti quanti tornino dall'America. E cosí anche nello Charron apologista: cfr. *Les trois véritez...*, Bordeaux 1593, cap. 6, pp. 40 sgg.

p. 176 Sulla funzione politica della religione

Per la diffusione del tema cfr., per es., F. DE BELLEFOREST, *L'histoire universelle du monde*, Paris 1570, III, 19, f. 140*v*, nota marg. (a proposito della fondazione di Roma): «Tutti gli Stati [*républiques*] hanno cominciato con lo stabilire una religione...»; e *Cosmographie universelle...*, Paris 1575, III, 34 (II, col. 604): «Non c'è mai stato nessuno, per detestabile che fosse, che, intendendo stabilire una legge, non abbia cercato di fondarla su qualche apparenza di giustizia e di colorarla con un pretesto qualsivoglia di religione». O anche L. LE ROY, *De la vicissitude* cit., pp. 187 sgg. Una dissertazione accademica: *De superstitione adhibita tamquam arcano dominationis*, præses F. W. Bierling, resp. J. H. Prasuhn, Rinthelij 1701, dove sono menzionati quali autorità anche La Mothe le Vayer e Naudé.

[1] cfr. D. WOOTTON, *The Fear of God in Early Modern Political Thought*, «Historical Papers», Canada, 18 (1983), pp. 56 sgg.; M. SMITH, *Opium of the People: Numa Pompilius in the French Renaissance*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 52 (1990), pp. 7 sgg.; P.-F. MOREAU, *La crainte a engendré les dieux*, in A. MCKENNA e P.-F. MOREAU (a cura di), *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, IV, Saint-Étienne 2000, pp. 147 sgg.; M. SILK, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West*, «Journal of the American Academy of Religion», 72 (2004), pp. 863 sgg.

p. 186 Leibniz

Anche un critico di Locke e di Bayle quale Leibniz, quando dovrà pronunciarsi sulla religione dei selvaggi, inclinerà per la negativa. Al Bierling, preoccupato di quanto andava sostenendo Bayle, rispose (3 dicembre 1710): «Se col termine *Dio* intendi una sostanza suprema, temo che molti popoli antichi, ed anche recenti ai quali non siano pervenuti né il cristianesimo né l'islamismo, siano da ritenere atei» (nell'ed. Dutens degli *Opera omnia* di Leibniz cit., V, p. 363; la lettera di Leibniz anche nell'ed. Gerhardt delle *Philosophische Schriften*, VII, p. 492). La tesi dei popoli atei sarà ancora presente, insieme alla richiesta polemica d'una nozione rigorosa di religione, addirittura in Hegel, § 71 dell'*Enciclopedia*.

p. 187 Su religione e culto

Il significato specifico di religione come «culto reso a Dio» è in effetti uno dei motivi principali che inducevano i missionari a parlare di popoli senza religione. Cfr., per es., LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France* cit., VI, 5 (*De la religion*), p. 676: «non parlo di *religione* se non ci sia, in un modo o nell'altro, adorazione e culto di Dio». Poi, F. G. Bressani rivendicava polemicamente la lontananza dei selvaggi canadesi dell'ateismo («Primo, credono l'immortalità dell'anima... Secondo, credono in Spiriti buoni e cattivi... e certo hanno non solo il sentimento d'una divinità, ma anche un nome per essa... Terzo, apostrofano spesso il Cielo ed il Sole...»), ma ammetteva: «Erano, è vero, i nostri barbari, senza religione, cioè senza culto regolato et ordinario della divinità che confusamente conoscevano» (*Breve relatione* cit., p. 20).

p. 189 Palinodie sull'irreligione dei selvaggi

Per un esempio, in apertura della *Relation of such Religious and Civil Laws and Customs, as are in Practice amongst the Indians*, in E. WINSLOW, *Good Newes from New England... together with A Relation...*, London 1624: «Ben poco ho da aggiungere; ma, prima di tutto, poiché io stesso (in lettere che poi furono date alle stampe contro la mia volontà ed anzi a mia insaputa), ed anche altri, abbiamo scritto che gli Indiani presso i quali avevamo dimorato erano privi affatto di religione, o conoscenza d'alcun dio, ora avverto che in ciò sbagliai, benché allora non fossimo in grado di essere meglio informati. Infatti...»; e qui seguiva una dettagliata esposizione di tutta una mitologia, tanto per cambiare dualistica, e di culti, rivolti sia al dio buono sia a quello che, «per quanto noi si possa comprendere», è il loro diavolo.

p. 194, nota 115 Beverley

Le notizie che dà sulla religione dei selvaggi, Beverley le presenta come tali che spiegherebbero, e nello stesso tempo confuterebbero nelle loro rispettive unilateralità, le opposte tesi sostenute, al riguardo, dal padre Hennepin e dal baron de Lahontan. Il primo li aveva considerati privi affatto di culto e di religione; il secondo, invece, come dei deisti razionalisti; ma gli è – sostiene Beverley – che pensano sí a un Dio concepito non superstiziosamente, però esercitano poi tutta la loro superstizione sull'altro spirito, quello che concepiscono come malvagio. Precedentemente, in un testo celeberrimo come S. DE LA LOUBÈRE, *Description du royaume de Siam...* (1691), cfr., nel cap. *Du Cap de Bonne Esperance* (ed. Amsterdam 1714, II, p. 112): «Suppongo che abbiano qualche infarinatura di manicheismo...», come aveva notato anche Henry More.

p. 196 Su «De l'origine des fables» di Fontenelle

Fontenelle s'era deciso a pubblicarlo nello stesso anno (1724), in cui uscivano le *Mœurs des sauvages amériquains* del Lafitau (sappiamo oggi che l'*Origine* era già stata pubblicata dieci anni avanti, ma non dall'autore: cfr. S. AKAGI, *"Suite des Œuvres diverses de M.r de F***" de 1714: la première édition des "Fables" et de deux autres discours de Fontenelle*, «Études de langue et littérature françaises», Tokyo, 50 (1987), pp. 18 sgg.); e l'opera del Lafitau era stata presentata come già stampata, nei «Mémoires...» di Trévoux del dicembre 1722, pp. 2189-92. Altra coincidenza significativa, è che Fontenelle l'avesse annunciato fin da vent'anni prima (cfr. *Lettre de M.r Blondel* sui progetti di lavoro comunicati all'Académie des Inscriptions dai suoi membri, negli stessi «Mémoires...», luglio 1702, p. 244), e il padre Tournemine si fosse allora riferito a quest'annuncio in un suo *Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables* pubblicato, come vedremo, anche questo nei «Mémoires...»

A distinguere Fontenelle da Hume, e quindi anche dal de Brosses, è che egli sostiene un animismo che trovava indubbiamente appoggio in molte osservazioni di viaggiatori. Gli uomini hanno proiettato se stessi nella natura, vedendo ovunque degli esseri operanti a produrre gli eventi anche i piú normali; e questa – dice Fontenelle – è stata ben una «filosofia», ingenua, ma non qualitativamente diversa da quell'atteggiamento mentale, di ricerca delle cause, che ha portato modernamente alla scienza (pp. 189 sg.). Il che mostra, fra parentesi, quanto Fontenelle fosse lontano, per questo verso, da quella sorta di teoria della mentalità primitiva che pur gli è stata attribuita; ma proprio una teoria di tal genere egli sostiene, invece, rispetto all'assiologia dei selvaggi: «I primi uomini non conoscevano qualità migliore della forza fisica; e non disponevano neppure di parole come *saggezza* e *giustizia*, com'è ancora oggi fra i barbari d'America» (p. 190). A questo punto sopraggiungeva però un'ulteriore tesi: «d'altronde, la prima idea che ebbero gli uomini d'un qualche ente superiore, la formarono in relazione ad effetti fuori dell'ordinario, e non all'ordine regolare dell'universo». È evidente il contrasto con l'iniziale tesi animistica, degli dèi introdotti per spiegare «da dove possa venire questo ruscello che scende sempre», e cosí via (il testo del *De l'origine des fables* è frutto probabilmente d'una composizione stratificata, con successivi interventi anche a distanza di anni).

Dall'animismo sostenuto da Fontenelle, probabilmente trasse ispirazione (sull'ed. del 1714) anche J.-F. BERNARD, *Dissertation sur les peuples de l'Amérique et sur la conformité de leurs coutumes avec celles des autres peuples anciens et modernes*, in *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* cit., I/1, pp. 12 sgg. Vi è ostentato un disprezzo razionalistico per i riti e i culti dei selvaggi; ma accompagnato dalla ricorrente segnalazione della sopravvivenza dei medesimi meccanismi psichici ancora all'interno del cristianesimo contemporaneo. Una delle incisioni di Picart, la 15ª, a fronte di p. 142, è dedicata al culto del Diavolo nell'isola Hispaniola.

Sul saggio di Fontenelle, riscoperto sulla traccia, al solito, di etnologi evoluzionisti come A. Lang (1877) e S. Reinach (1918), cfr., ora, C. BORGHERO, *Comparatisme et pyrrhonisme. Fontenelle précurseur de l'ethnologie?*, «Revue Fontenelle», 6-7 (2008-9), pp. 119 sgg. (in it., «Giornale critico della filosofia italiana», 87 (2008), pp. 281 sgg., col titolo *La carriera d'un comparativista. Fontenelle nella lettura degli antropologi*).

p. 198 «feticcio»

Di uno dei viaggiatori che avevano parlato dei «feticci» – W. BOSMAN, *Voyage de Guinée*, trad. franc. [pressoché sincrona con l'originale], Utrecht 1706 (anast. 1974), dove Lettre X.e, *De la religion des Nègres*, pp. 149 sgg. – sapeva anche Bayle, dall'esposizione di J. Bernard nelle «Nouvelles de la république des lettres», dicembre 1704, pp. 628 sgg.; ma s'era limitato a trarne occasione per insistere ulteriormente sul carattere mercenario del paganesimo (*OD*, III, pp. 970 sgg.). Senza la parola *feticcio*, naturalmente, l'osservazione era stata alquanto frequente anche a proposito degli Indiani occidentali; per es., LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France* cit., p. 683: «gli abitanti della Virginia, piú bestie delle bestie stesse, adorano e riveriscono delle cose inanimate». Invece, per DE LA CRÉQUINIÈRE, *Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité* cit.,

cap. 3, pp. 33 sg., «l'idolatria cominciò con l'adorazione degli astri e del fuoco; all'origine, gli uomini non caddero in quelle grossolanità a cui diedero inizio gli Egiziani, poi portate al culmine da Greci e Romani».

p. 198 Su de Brosses

Cfr. G. CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, pp. 81 sgg. Ora, cfr. la 2ª parte di J.-CL. GARRETA (a cura di), *Ch. de Brosses. Actes du Colloque... Dijon 1977*, Genève 1981, pp. 123 sgg. Da vedere le *Lettres inédites de Diderot et de Hume au président de Brosses*, a cura di M. David, «Revue philosophique...», 156 (1966), pp. 135 sgg. (e, della stessa, anche *Histoire des religions et philosophie au XVIII^e siècle: le président de Brosses, David Hume et Diderot*, ivi, 164 (1974), pp. 145 sgg.; e già *La notion de fétichisme chez Auguste Comte et l'œuvre du président de Brosses*, «Revue de l'histoire des religions», 171 (1967), pp. 207 sgg., e poi *Les idées du 18^e siècle sur l'idolâtrie, et les audaces de David Hume et du président de Brosses*, «Numen», 24 (1977), pp. 81 sgg.). Hume si dimostrò entusiasta del *Du culte*; e de Brosses, nel rispondergli, chiarí di non averlo espressamente menzionato per ragioni di prudenza, essendo in corso, nel 1760, l'offensiva contro i *philosophes* suscitata dall'*Esprit* d'Helvétius.

Un episodio della fortuna del de Brosses in Germania è in C. MEINERS, *Grundriß der Geschichte aller Religionen*, Lemgo 1785, in specie il cap. 2, *Vom Fetischismus*. Nella precedente, ancora filosofica, *Historia doctrinæ de vero Deo...*, Lemgoviæ 1780, I, 1, pp. 17 sgg.: se i selvaggi, con la vita tremenda che conducono, adorano i diavoli, è perché presso molti popoli a fare gli dèi è il timore.

p. 199 Su Diderot

Egli oscillò fra la teoria dell'impostura (per es., *Supplément au Voyage de Bougainville*, § 3, in *OC*, XII, pp. 601 sg., per l'idea dei popoli atei) e un'altra concezione, in cui la religione era sí presentata come corruzione della natura umana, ma quale corruzione spontanea, inferendolo dal silenzio che in quest'occasione egli mantiene sul fenomeno dell'impostura (6 novembre 1760, nelle *Lettres à Sophie Volland*, a cura di A. Babelon, Paris 1978, pp. 300 sg.). Un avvicinamento piú esplicito alla teoria ignoranza *e* paura, in un accenno del *Court essai sur le caractère de l'homme sauvage* (1772), in *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe* (1772), a cura di G. Goggi, Paris 2011, pp. 141 sgg. (col commento del curatore nell'Introduzione), e soprattutto in un contributo all'*Histoire* del Raynal, XIX, 1 (X, pp. 2 sgg.) = Diderot, fr. 217d (Duchet, p. 97).

p. 202 Su Hume

Succosissimo, F. SCHMIDT, *Naissance des polythéismes (1624-1757)*, «Archives des sciences sociales des religions», 59 (1985), n. 1, pp. 77 sgg. Poi, C. J. BERRY, *Rude Religion: The Psychology of Polytheism in the Scottish Enlightenment*, in P. WOOD (a cura di), *The Scottish Enlightenment. Essays in Reinterpretation*, Rochester N.Y. 2000, pp. 315 sgg.; M. BELL, *The Natural History of Religion*, in E. MAZZA e E. RONCHETTI (a cura di), *New Essays on David Hume*, Milano 2007, pp. 389 sgg. Controcorrente, L. FALKENSTEIN, *Hume's Project in "The Natural History of Religion"*, «Religious Studies», 39 (2003), pp. 1 sgg.

Il politeismo primitivo sarà sostenuto anche da Turgot negli appunti preparatori per l'articolo «Dieu», destinato all'*Encyclopédie*, poi non compiuto, in *Œuvres*, I, pp. 473 sg.

p. 204 Banier e Bergier

Da ricordare A. BANIER, *Explication historique des fables, où l'on découvre leur origine et leur conformité avec l'histoire ancienne*, Paris 1711 (recensione di Le Clerc, «Bibliothèque choisie», XXII (1711), pp. 457 sgg.); ID., *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, Paris 1738-40. Nonostante il prevalente evemerismo, il Banier è abbastanza eclettico, però fermo nel rifiuto dell'allegorismo e della teoria del plagio dall'ebraismo. E cfr. H. GOCKEL,

Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik, Frankfurt a. M. 1981, pp. 27 sgg.; S. PADRONE, *Mito e storia: l'evemerismo nella Francia della prima metà del Settecento*, Pisa 1995.

In là nel secolo, N.-S. BERGIER, *L'origine des dieux du paganisme...*, Paris 1767, batterà (I, pp. 96 sgg.) sulla *Conformité de l'ancienne idolâtrie avec la moderne*. Se pur vi prevale un animismo che derivava senz'altro da Fontenelle, l'opera è notevolmente eclettica, ma rivolta contro la scuola dei «mythologues historiens»; naturalmente, tutta centrata sull'idea d'un monoteismo originario, derivato dalla diffusione della teologia ebraica. Buone esposizioni, in «L'année littéraire», 8 (1767), pp. 239-62, e nel «Journal encyclopédique», Bouillon 1768, VII, 1° ottobre, pp. 38 sgg., e 15 ottobre, pp. 18 sgg.; e cfr. M. E. SCRIBANO, *Animismo, origine della religione e interpretazione delle favole da Fontenelle a Voltaire*, «Annali dell'Istituto di filosofia», Università di Firenze, I (1979), pp. 237 sgg.

p. 206 Sulla tradizione del comparativismo

Certi richiami erano venuti spontanei subito. Il de Bry, per es., nella sua edizione d'un testo sulla Virginia, alle incisioni che avrebbero dovuto illustrarlo, dando immagini degli uomini nudi d'Oltreoceano, ne aveva aggiunta un'altra serie, che avrebbe dovuto rappresentare visivamente gli antichi Britanni, «per dimostrare che una volta gli abitanti della Britannia non erano meno selvaggi degli abitanti odierni della Virginia» (in appendice all'*Americæ Pars 1ª*, Francofurti ad Mœnum 1590, nella pagina non numerata che segue alla tavola 23). Oppure, il dilagare del confronto fra gli Americani e i Germani descritti da Tacito si può seguire ben prima che v'insistessero Grozio e Hobbes; e anche presso chi si dedicava a studiare espressamente l'antica Germania. E così via.

Il libro VI dell'*Histoire de la Nouvelle France* del Lescarbot (1609) è intitolato *Les mœurs, coutumes et façons de vivre des Indiens occidentaux de la Nouvelle France, comparées à celles des anciens peuples de par-deça*. Ma è stato anche giustamente osservato che, a rilevare l'originalità d'un Lafitau, niente varrebbe meglio che metterlo a paragone con un testo come questo.

Presso A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986 (anche trad. it., Torino 1996), p. 242, si legge che John Spencer, nel *De legibus Hebræorum ritualibus...* (1685), utilizzava non soltanto gli autori classici, ma anche i più recenti resoconti sul Nuovo Mondo. Ora, nell'amplissima bibliografia finale sono menzionate la raccolta di relazioni di viaggio dell'Hakluyt e quella del Purchas; e nell'*Index rerum* c'è l'entrata «Indiis occidentalibus plures esse ritus Gentilismi», peraltro con rimando a una pagina sola (ma errato, e confesso che in quel mare magnum non ho rintracciato il luogo).

Ancora meritevole di menzione P. SAINTYVES, *Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions aux survivances*, «Revue de l'histoire des religions», 55 (1932), pp. 44 sgg. Il bel libro di D. A. PAILIN, *Attitudes to Other Religions. Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain*, Oxford 1984, è però dedicato solo alle religioni superiori. In generale, G. RICUPERATI, *Comparatismo, storia universale, storia delle civiltà. Il mutamento dei paradigmi dalla "crisi della coscienza europea" all'Illuminismo*, in A. COCO (a cura di), *Le passioni dello storico. Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, Catania 1999, pp. 511 sgg.; J. REVEL, *The Uses of Comparison: Religions in the Early Eighteenth Century*, in L. HUNT *et al.* (a cura di), *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion*, Los Angeles 2010, pp. 331 sgg.; C. GINZBURG, *Provincializing the World: Europeans, Indians, Jews (1704)*, «Postcolonial Studies», 14 (2011), pp. 135 sgg.

p. 207 Su Lafitau

L'idea d'una tradizione risalente a Adamo ed Eva, quale origine del consenso universale in fatto di religione, era stata una tesi arminiana (come Leibniz notava nei *Nouveaux Essais...*, I, 1, 2). La si trova, per es., in I. BARROW, *Works*, Amsterdam 1683, II, Sermone 8; in J. LE CLERC, «Bibliothèque choisie», III (1704), p. 32, in alternativa all'innatismo, ormai definitivamente confutato da Locke. A J. Bernard – che, nelle «Nouvelles de la république des lettres» del febbraio 1705, art. 1, pp. 136-39, intendeva così replicare all'attac-

co al consenso universale da parte di Bayle – questi controreplicherà (*OD*, III, p. 699) che, ancorato a una teoria siffatta, l'argomento perdeva ancora di piú qualsiasi valore rispetto agli atei, giacché veniva a implicare, viziosamente, una preventiva accettazione della veridicità della Sacra Scrittura.

Incredibile che, mentre fanno anastatiche di tutto un po', non se ne abbia una, se ho visto bene, dell'opera del Lafitau. Se ne ha solo un'antologia a cura di E. H. Lemay; ma niente dal capitolo sulla religione, perché... troppo lungo. In compenso, la trad. ingl. a cura di W. N. Fenton e E. L. Moore, *Customs*..., Toronto 1974, ha data occasione a piú d'una monografia negli Stati Uniti.

La fortuna di Lafitau fu maggiore in Germania e, soprattutto, in Inghilterra, che in Francia. Per quest'ultima, l'episodio piú notevole è la 1ª parte, aggiunta da A. Banier e L.-B. Le Mascrier nel vol. VII (*Cérémonies, mœurs et coutumes religieuses des Américains*) del rifacimento cattolicheggiante delle *Cérémonies* cit. del Bernard, col titolo di *Histoire générale des cérémonies, mœurs et coustumes religieuses de tous les peuples du monde*..., Paris 1741; tuttavia, subito all'inizio menzionavano anche *De l'origine des fables* di Fontenelle, per un minimo d'obiettività.

Sulla fortuna nel mondo inglese, alcune indicazioni in R. S. CRANE, «Modern Language Notes», 39 (1924), p. 294. Ampia, l'utilizzazione in un'opera che ebbe grande successo: W. BURKE, *Account of European Settlements in America*, London 1757, ma con la collaborazione del fratello, Edmund (la parte etnografica è la 2ª delle sei in cui l'opera è divisa). Altrettanto, anche nell'opera del Millar che avremo occasione di ricordare nel cap. VI. Altro es., il già citato John Brown, nelle sue storie della letteratura. Occorrerebbe poi indagare il rapporto con Lafitau di quel gruppo di pensatori scozzesi – quali Blackwell, Macpherson, Blair (*Critical Dissertation on the Poems of Ossian*), ecc. – che si diedero a una nuova interpretazione della poesia primitiva. Comunque, anche indipendentemente dal rapporto con Lafitau, il loro metodo si baserà, di nuovo, sulle suggestioni che potevano derivare dallo studio delle moderne relazioni di viaggio. Questo punto è messo in chiaro nel saggio di L. WHITNEY, *English Primitivistic Theories of Epic Origins*, «Modern philology», 21 (1924), pp. 337 sgg. Finalmente, ora, si ha anche uno studio che per la prima volta considera Lafitau come punto di riferimento degli scozzesi piú rilevanti, quali Smith, Robertson, ecc.: F. G. WHELAN, *Enlightenment Political Thought and Non-Western Societies. Sultans and Savages, New York - London 2009, cap. 2, Scottish Theorists, French Jesuits, and the "Rude Nations" of North America*. In area tedesca, tutto da Lafitau è tratto il I vol. della compilazione di J. F. SCHRÖTER, *Algemeine Geschichte der Länder und Völker von America*, Halle 1752 sg.

Dell'ora vasta letteratura, mi limito a M. KRIST, *Kultur, Zeit und Anthropologie in J.-F. Lafitaus "Mœurs..."*, «Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», 19 (1995), pp. 21 sgg., e R. LAUNAY, *Lafitau Revisited: American "Savages" and Universal History*, «Anthropologica. Canada's Anthropology Journal», 52 (2010), pp. 337 sgg.

p. 213 Lafitau su Huet

A differenza dalle critiche alla *Demonstratio* di Huet allorché era uscita, quella di LAFITAU, *Mœurs* cit., I, p. 10 sg., non sarà per le pretese analogie fra storia sacra e mitologia pagana, bensí per l'adozione d'un punto di riferimento come Mosè, troppo avanti nel tempo, sí da lasciar scoperto – cioè senza religione – tutto il periodo dalla creazione ad allora, per tutti i popoli che non fossero quello ebraico. Poiché, ai suoi tempi, Huet era stato considerato pericoloso, invece, per i rischi impliciti nell'avvicinamento fra ebraismo e paganesimo, anche cosí si coglie la trasformazione prodottasi nelle preoccupazioni degli apologisti fra Seicento e Settecento, per l'urgenza con cui dopo Bayle si veniva a porre la questione dell'alternativa fra consenso universale e impostura.

IV. L'opera del tempo

Su Vico e i selvaggi

Una rassegna di luoghi, presso G. KUBLER, *Vico e l'America precolombiana*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», 7 (1977), pp. 58 sgg.; in inglese, col titolo *Vico's Idea of America*, in ID., *Studies in Ancient American and European Art*, a cura di Th. F. Reese, New Haven 1985, pp. 296 sgg. (ma non capisco l'osservazione che mi rivolge). Di nessun valore taluni studi italiani recenti.

p. 234 Vico e Grozio

Il peccato considerato da Grozio è, assai piú che non direttamente contro Dio, piuttosto storico-sociale (come s'avvidero subito taluni commentatori, quali lo Ziegler). Infatti, egli interpreta l'albero edenico del Bene e del Male come simbolo di quelle arti la cui cultura, da parte degli uomini, produsse la divisione delle proprietà private e quindi tutta la successiva corruzione. Siamo all'origine di quel processo – di secolarizzazione del mito biblico – che troverà il suo culmine in Rousseau. Nella *SN*[1], cpv. 134: «l'uomo simplicione de' sociniani»; e quest'accusa a Grozio, di socinianismo – corrente, allora, contro gli arminiani –, Vico la riprendeva (cfr. *SN*[1], cpvv. 16 e 482) direttamente da PASCH, *De novis inventis* cit., p. 204. Ora, F. PIRO, *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno nella percezione di Vico*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», 30 (2000), pp. 125 sgg.

Quanto all'età dell'oro, nel *Diritto universale*, II, 10, p. 357, Vico l'aveva identificata con la vita prediluviana, mentre poi (per es., *SN*[1], cpvv. 280 e 482, e *SN*, cpv. 547) l'interpreta come favola relativa alla scoperta della coltivazione del grano («l'oro del fromento»), nello stato-delle-famiglie.

p. 240 Origine delle favole

L'interpretazione storico-sociale dei miti contenuti nelle favole antiche, non viene però portata fino a spiegare l'origine stessa dell'atteggiamento mitologico, la quale è invece ancorata, da Vico, alle reazioni prodotte da eventi naturali. Il brano relativo agli «Americani» appena citato, nel testo, non fa che confermarlo; ma Benedetto Croce sostenne il contrario, nel cap. 14 di *La filosofia di Giambattista Vico*.

p. 243 Su Gravina

Nella critica dell'allegorismo, il Vico era stato indubbiamente preceduto dal Le Clerc (cfr. M. SINA, *Vico e Le Clerc tra filosofia e filologia*, Napoli 1978, che a Vico fa leggere tranquillamente il francese). Ma, per avere il senso di quanto esso fosse ancora vivo, si ricorra a un autore che non è impertinente menzionare quando si parla di Vico: «Nelle menti vulgari, che sono quasi d'ogni parte involte tra le caligini della fantasia, è chiusa l'entrata agli eccitamenti del vero e delle cognizioni universali. Perché dunque possano ivi penetrare, convien disporle in sembianza proporzionata alla facoltà dell'immaginazione ed in figura atta a capire adeguatamente in quei vasi, onde bisogna vestirle d'abito materiale e convenirle in aspetto sensibile... Gli antichi poeti con un medesimo colore esprimevano sentimenti teologici, fisici e morali; colle quali scienze comprese in un solo corpo, vestito di maniere popolari, allargavano il campo ad alti e profondi misteri» (G. V. GRAVINA, *Delle*

antiche favole (1696), § 7 [= *Della ragion poetica*, I, 7], in *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Roma-Bari 1973, p. 209). Per un esempio fra i tantissimi del Seicento, J. THOMASIUS, *De occultis poëticarum fabularum sensibus*, in ID., *Dissertationes LXIII...*, anast. 2004, pp. 730 sgg.

p. 243 Su Lafitau

Di Lafitau, Vico mostra un qualche sentore nella *Scienza nuova* del 1730 (ed. Cristofolini cit., p. 369): «Ci vien riferito, perché non l'abbiam veduto, che 'l padre Lafitò, gesuita, missionario nell'America, ha scritto un'opera assai erudita, *de' costumi de' selvaggi americani*, i quali osserva essere quasi gli stessi che gli antichissimi dell'Asia...», ecc.

p. 244 Su Fréret

Fra i contemporanei, grosso modo, di Vico, da notare l'antidiffusionismo di FRÉRET, *Œuvres complètes* cit., I, pp. 220 sgg.; IV, pp. 301 sgg.; VI, pp. 234 sg., con riferimento anche ai selvaggi d'America, trovati in quello stato in cui «i filosofi suppongono che gli uomini erano allorché uscirono dalle mani della natura»; XII, pp. 78 sgg., su Peruviani ed Egiziani antichi; XVI, pp. 241 sgg., contro il pan-ebraismo; XVIII, p. 14.

p. 248 Sull'età dei popoli americani

Cfr., all'origine, ACOSTA, *Historia natural y moral...*, I, 24, pp. 41 sg.: «Ritengo che questo nuovo mondo delle Indie occidentali sia abitato da uomini da non molte migliaia d'anni»; cosí interpretato da DE LAET, *Notæ ad dissertationem Hugonis Grotii* cit., pp. 103 sg.: «Se intendo correttamente cosa voglia dire, Acosta suppone che l'America non abbia incominciato ad essere abitata che da mille anni, o al massimo duemila». E tale, all'ingrosso, era anche l'opinione, per es., di S. Purchas: dopo Cristo.

Nelle *Notæ...* del de Laet è incluso, spezzettato, anche il testo della dissertazione di Grozio *De origine gentium americanarum* (1643), per la quale vedi pp. 18, 59 sg., 71. Per le repliche del de Laet, pp. 70, 66, 104.

GROZIO, *Dissertatio altera de origine gentium americanarum...*, Amstelodami 1643, pp. 6 sgg. (per non stupirsi poi troppo, basti pensare, per esempio, che «la terra dei Giapponesi ha incominciato ad essere abitata da 600 anni»), e 25 sgg.

A sua volta contro, di nuovo, J. DE LAET, *Responsio ad dissertationem secundam Hugonis Grotii...*, Amstelodami 1644, pp. 84 sgg.

Come entrambi i contendenti fossero mossi da preoccupazioni relative ai contrasti fra nazioni impegnate nelle conquiste coloniali, ha illustrato G. Gliozzi.

p. 251 Su storia sacra e storia profana

Al tema della certezza della storia ebraica, in opposizione all'inattendibilità delle storie profane, è dedicata gran parte delle *Origines sacræ* dello Stillingfleet (1663), in specie i primi due libri, con riferimento anche al La Peyrère. Quanto a dichiarazioni, *The Preface*, pp. non numerate: «Con i tempi, cambiano anche le armi che impiegano gli atei contro la religione; e la pretesa piú popolare di quelli d'oggi è l'inconciliabilità della cronologia della Sacra Scrittura con quelle dei popoli pagani antichi cólti». Il riferimento al La Peyrère, anche in ABBADIE, *Traité de la vérité de la religion chrétienne* cit., I, p. 81; e, pp. 85 sgg., pure il tema, che giungerà a Vico, della vanità nazionale di Caldei ed Egiziani, «di voler passare per i piú antichi che ci siano stati al mondo». Invece, in BAYLE, *Réponse*, in *OD*, III, p. 699, la stoccata: «non si deve trovare sbagliato che, all'opinione d'un piccolo popolo tanto oscuro come gli Ebrei, si preferisca il parere generale degli altri popoli, fra i quali ce ne sono di tanto sapienti e civili [*polis*]» – una delle pochissime volte in cui Bayle accenni a quest'argomento.

La posizione che appare piú prossima a quella di Vico, nel tentativo di deprimere la conclamata altezza della civiltà cinese, si trova presso Eusèbe Renaudot, nei commenti che appose alla sua edizione delle *Anciennes relations des Indes et de la Chine, de deux voya-*

geurs mahométans... traduites d'arabe, avec des Remarques..., Paris 1718, contro la moda della letteratura orientalistica, e in particolare il credito prestato alle antichità cinesi, che, seppur in buona fede, è stato però utilizzato poi dai libertini, e da un La Peyrère, a scapito della Sacra Scrittura. Cfr. *Préface*, pp. XXXVII sgg., e *Éclaircissements sur les sciences des Chinois*, pp. 355 sgg., 392 sgg.

Di contro, non si ricorda mai un contemporaneo di Vico come GIANNONE, *Il triregno* cit., I, p. 34 (*Del regno terreno*, premessa): «L'intento del primo libro [di Mosè] fu di... mostrare l'antica origine della sua nazione... Era costume di quasi tutti gli antichi scrittori, volendo dar origine alla propria nazione, di tirarla indietro quanto si potesse, per dimostrare la maggior antichità e la preminenza della propria sopra tutte le altre nazioni del mondo... Cosí pretendevano gli Egizi, gli Etiopi, gli Arabi, i Greci, ed infine i Romani... Né vi è nazione che non abbia dato in questi sogni per ostentazione d'una inarrivabile ed incomprensibile antichità. Mosè volle tirare l'ebrea dal dio d'Abramo, di cui ne concepí e favellò con dignità la potenza ed il vigore; lo fece unico, sapiente, onnipotente e facitore di tutto l'ampio universo», ecc.

p. 252 Su La Peyrère

Basti la conclusione, cap. 11, p. 168: «La nostra questione era: come i Caldei e gli Egiziani avrebbero mai potuto raggiungere tutte quelle scienze e quelle arti che si sono viste, nel tratto di tempo che va da Adamo ad Abramo, caldeo, oppure a Mosè, egizio? Ora, se si consideri la cosa con intelligenza e buona fede, di certo non ci sarà nessuno che non lo giudichi davvero troppo breve persino per lo sviluppo delle arti magari piú banali; ma che dire poi delle osservazioni e delle dimostrazioni necessarie per quelle scienze elevatissime di cui s'è detto, come l'astronomia, l'astrologia e la magia?» Che il centro delle questioni poste dal La Peyrère fosse qui, ben vide, intervenendo nella discussione, I. VOSSIUS, *Dissertatio de vera ætate mundi*, Hagæ Comitis 1659, p. L.

p. 252 Sulla novità delle arti, contro l'eternità del mondo

In qualche modo, Vico adattava ai propri scopi una tesi che era sempre stata opposta all'eternità del mondo e del genere umano. Sosteneva, ad es., GROZIO, *De veritate religionis christianæ*, edit. nova, Parisiis 1640, p. 16, che ci si può far forti delle testimonianze antiche su un periodo ferino dell'umanità, come il V libro del *De rerum natura* e l'Orazio della satira 3ª del I libro, e cosí via: «che gli uomini non siano esistiti dall'eternità, ma abbiano avuto origine... solo da un determinato tempo, lo mostrano, fra l'altro, i progressi compiuti dalle arti e il fatto che un tempo fossero incolte le terre che in seguito cominciarono ad essere abitate». Questa argomentazione risaliva a MACR. *in Somn. Scip.*, II, X, 6. Alla fine del Cinquecento, era stata ripresa e ampiamente sviluppata – in polemica con l'averroismo – da Ph. de Mornay, Sieur du Plessis, nel cap. 8 del *De la vérité de la religion chrestienne*, Anvers 1582², pp. 13° sgg. Poi, per es., IVES DE PARIS, *La théologie naturelle*, Paris 1637, I, pp. 437 sg.; M. HALE, *The Primitive Origination of Mankind*, London 1677, II, 4, pp. 151 sgg.; TH. BURNET, *Telluris theoria sacra*, Londinii 1681, I, 4, p. 28 (nella *Præfatio* al II libro, l'idea d'una «philosophica mundi historia» che mostri il perfezionarsi progressivo, per gradi, di religioni, tecniche, scienze, ecc.; nella versione inglese, *Sacred Theory of the Earth*, a cura di B. Willey, London 1965, pp. 46 sg.: abbiamo ancora memoria [ovviamente nel senso che ce n'è rimasta testimonianza] dell'età dell'oro, o «primo stato di natura», e, p. 48, l'auspicio d'una «storia del mondo» che fosse condotta «filosoficamente»); ABBADIE, *Traité...*, I, capp. 7 e 9 (ed. cit., I, pp. 71 sgg. e 80 sgg.); BUDDEUS, *Theses theologicæ de atheismo et superstitione* cit., V, 9, pp. 442 sgg.; A. GENOVESI, *Disciplinarum metaphysicarum elementa*, ed. novissima, Bassani 1764, II, pp. 52 sg.

p. 253 Sul corso delle nazioni

Cfr. E. DUNI, *Saggio sulla giurisprudenza universale* (1760), in ID., *Opere complete* cit., III, p. 44: «La maggiore o minore cultura delle nazioni dee nascere dalla età piú o meno

avanzata e dal corso piú o meno affrettato [= veloce] dell'una che dell'altra... Né ci faccia maraviglia se talvolta una nazione piú dell'altra affretti il suo corso o persista piú dell'altra nello stato di maggiore o minore cultura... Ma sempre rimane fermo ed incontestabile a chiunque ponga attenzione alle storie certe delle nazioni a noi pervenute, ed alle nazioni scoperte dagli Europei nei tempi a noi vicini, che ogni società di uomini, cominciando dall'infanzia, ha proseguito il suo natural corso, ed ognuna... ha spiegato i propri costumi, i quali nelle date uguaglianze di etadi di ogni nazione hanno dovuto necessariamente essere uniformi, come nati dall'uniformità delle idee, almeno quanto a quei capi di leggi che riguardano il sostegno, l'ordine e la conservazione d'ogni società e repubblica».

p. 255 Su un futuro di civiltà dei selvaggi

Si veda il testo dei *Dialogues entre A, B, C* di Voltaire che citeremo nel cap. seguente. Nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, in *OC*, XL, p. 346: «Col tempo, cambia tutto, nei corpi e nelle menti; e forse un giorno gli Americani verranno ad insegnare le loro arti ai popoli d'Europa». Inoltre, *Pensées, Remarques et Observations* (postume, e d'autenticità non certissima), in *OC* Moland, XXXI, p. 121: «Verrà il tempo che i selvaggi avranno i loro teatri dell'*Opera*, e noi, invece, saremo ridotti alla danza del calumet» (forse un riecheggiamento del Fontenelle della *Digression sur les anciens et les modernes*, in *OC*, II, p. 196: «potrà ben darsi che i *beaux esprits* dei secoli a venire siano degli Americani»).

Lunga, la tradizione del topos del corso della civiltà verso Occidente.

v. La natura e la cultura

p. 258 Sul «Mundus Novus» vespucciano

Per i testi, oltre alle edizioni Formisano citate, cfr. M. POZZI (a cura di), *Il mondo nuovo di Amerigo Vespucci. Scritti vespucciani e paravespucciani*, Alessandria 1993², e i due voll. a cura di I. Luzzana Caraci nella «Nuova Raccolta Colombiana», Roma 1994. Su *La fortuna di Vespucci nell'Italia del Cinquecento*, F. Surdich, in S. Pittalunga (a cura di), *Columbeis VI*, Genova 1977, pp. 147 sgg. Un es. di plagio dal *Mundus Novus*, fra i tanti, in J. MACER, *Indicarum historiarum... libri tres...*, Parisiis 1555, III, 14 (*Novæ Tellurius habitantes, quibus moribus et qua sint vivendi ratione*), ff. 30*v* sg., e *Les trois livres de l'histoire des Indes...*, Paris 1555, ff. 76*v* sgg.

T. TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris 1989 (anche in trad. it., Torino 1991), pp. 300 sg., si rende conto della portata, per un secolo e piú, della pagina del *Mundus Novus* sugli Indiani. Ma la scambia per prototipica d'un buon selvaggio anarchico, e la parafrasa cosí: «... assenza di gerarchia e di subordinazione, assenza di tabú sessuali, assenza di religione», ecc. Altrettanto, in ID., *Les morales de l'histoire*, Paris 1991 (trad. it., Torino 1997), pp. 148 sgg. Quanto all'assenza di tabú sessuali, l'allusione è al seguente luogo: «... E prendono tante mogli quante vogliono, un figlio fa l'amore con la propria madre, un fratello con una sorella, ed ognuno con la prima che incontri». L'origine dell'equivoco può darsi che risalga a J.-P. DUVIOLS, *Les premiers "sauvages" selon Colomb et Vespucci*, «Langues néo-latines», 75 (1981), n. 236, pp. 39 sgg. Ma è poi passato, sorprendentemente, anche presso U. BITTERLI, *Kolumbus und die "Wilden"*, in CHR. DIPPER e M. VOGT (a cura di), *Entdeckungen und frühe Kolonisation*, Darmstadt 1993, p. 169.

Per le espunzioni del «vivunt secundum naturam», si vedano l'edizione del *Mundus Novus* in S. GRYNÆUS (a cura di), *Novus orbis...*, Basileæ 1532, p. 125; la trad. in latino su d'una versione in italiano, a sua volta tradotta da una in spagnolo, in [FRACANZANO DE MONTALBODDO, a cura di], *Itinerariuum Portugallensium...*, s.l. 1508, f. 72, donde anche la ritraduzione in italiano in RAMUSIO (a cura di), *Navigazioni e viaggi*, a cura di Milanesi cit., I, p. 675 («E che piú? Hanno una pericolosa libertà nel loro modo di vivere, conforme all'epicureismo piú che allo stoicismo»); e l'edizione in J. HUTTICH (a cura di), *Die new Welt der Landschaften und Insulen so bis hie her allen Altweltbeschrybern unbekant, jungst aber von den Portugalesern und Hispaniern im nidergenglichen Meer herfunden*, Straßburg 1534, f. 4o*r* a. Eccezione, *Le Nouveau Monde et navigacions faictes par Emeric de Vespuce...*, Paris [1516], f. CVIIII*v*: «Ilz vivent selon la nature...», ecc.

p. 259 Su de Belleforest

Piú o meno contemporaneamente al Thevet, il suo avversario per antonomasia, François de Belleforest, avendo letto da qualche parte che nel Nuovo Mondo si prevedevano eclissi e comete, commentava, nell'*Histoire universelle du monde*, ed. 1570, IV, 9, f. 289*r*: «... E cosí si può conoscere quanto grande sia la forza della natura; tanto che, solo per suo impulso, senza saper affatto scrivere, questi uomini sanno giudicare... cose che tra di noi possono conoscere, e con molto studio, solo i piú dotti». Senonché, a questo punto si ravvedeva: «Ma che dico, *della natura?*», e procedeva a correggersi: «In realtà, hanno per precettore

il Diavolo. È lui ad insegnargli quel che sanno e a renderli provetti». Stante che l'autore scriveva *currenti calamo*, la sua sarà stata un'effettiva resipiscenza, piuttosto che un giro retorico premeditato. La battuta iniziale era infatti un'eco inequivocabile di quel naturalismo (nel senso del rifiuto di eventi d'origine sovrannaturale, e cioè miracoli) che nell'epoca era rappresentato dai Pomponazzi e dai Cardano. Solo una volta scrittala, l'autore ne avrà avvertita l'empietà.

p. 263 Sugli «homines feri»

Fra i commentari del *JNG* di Pufendorf, cfr. J. N. HERTIUS, *ad l.* (1706), e *De socialitate, primo juris naturalis principio, dissertatio* (1695, resp. J. C. Bauer), in ID., *Commentationes atque opuscula*, Francofurti ad Mœnum 1700, pp. 88 sgg.; J. BARBEYRAC, *ad l.* nella trad. franc. (1706). Su tutto ciò, H. C. KÖNIG, *Schediasma de hominum inter feras educatorum statu naturali solitario*, Hanoveræ 1730.

Di La Mettrie, vedi l'*Histoire naturelle de l'âme* (1745), cap. 15. Di Condillac, l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746), II, IV, 2 (allo stesso testo a cui si richiama qui Condillac – la relazione sul fanciullo di Chartres stesa nel 1703 da Fontenelle – s'era riferito anche Bayle, nella *Réponse*, in *OD*, III, pp. 943 sg.). Ma, quanto a osservazione del fenomeno, per es. *De homine inter ursos anno MDCLVI in Lituano-Grodnensibus sylvis reperto... Carmen aulicum, auctore Joanne Redwiz*, inserito in [BECMANN], *Historia orbis terrarum* cit., pp. 411-16.

Oltre al Malson, cfr. F. TINLAND, *L'homme sauvage. Homo ferus et homo sylvestris*, Paris 1968; ma anche il vecchio saggio di J. Morel, nella «Revue de psychologie sociale», 1 (1907), pp. 131 sgg. Su *Le motif de l'"enfant de la nature" dans la littérature du XVIII^e siècle, ou La récréation expérimentale de l'origine*, cfr. J.-M. Racault, in CH. GREIL e CHR. MICHEL (a cura di), *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières, 1680-1820*, Paris 1989, pp. 101 sgg.; e ora, J. V. DOUTHWAITE, *The Wild Girl, Natural Man, and the Monster. Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment*, Chicago 2002; R. NASH, *Wild Enlightenment. The Borders of Human Identity in the Eighteenth Century*, Charlottesville ecc. 2003; L. STRIVAY, *Enfants sauvages. Approches anthropologiques*, Paris 2006; H. BRULAND, *Wilde Kinder in der frühen Neuzeit. Geschichten von der Natur der Menschen*, Stuttgart 2008.

p. 266 Su de Pauw

Sulle *Recherches philosophiques sur les Américains*... non è il caso di soffermarsi, per la tesi generale, dopo lo studio di A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Milano-Napoli 1955 (nuova ed., postuma, a cura di S. Gerbi, Milano 2000), capp. 3-4. Poi, comunque, molti altri studi. Fra i quali, mi limito a J. Cañizares-Esguerra, *How to Write History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford 2001, cap. 1, riassunto in ID., *Whose Centers and Peripheries? Eighteenth-Century Intellectual History in Atlantic Perspective*, in J. RUDOLPH (a cura di), *History and Nation*, Lewisburg 2006, pp. 71 sgg.

Questa teoria laica della degenerazione dei popoli selvaggi – un rovesciamento dell'idea della loro giovinezza – dipendeva dal riconoscimento della sterminata antichità che sarebbe stata dietro anche a loro. Tutta la tesi del de Pauw è infatti condizionata dalla polemica con chi aveva assegnati ai selvaggi solo pochi secoli di sviluppo storico. Cfr. *Recherches philosophiques* cit., 1ª parte (I, pp. 27, 91 sgg.); e cfr. anche V, 2 (II, pp. 141 sgg.), contro i cronologisti volgari che ritengono giovane il popolo greco ai tempi d'Omero, solo per non esser costretti ad assegnare qualche millennio in piú alla specie umana.

Contro il de Pauw, anche A.-H. ANQUETIL-DUPERRON, *Considérations philosophiques, historiques et géographiques sur les deux mondes* [il Nuovo e il Vecchio], risalenti al 1780, inedite fino al 1993 (Pisa, a cura di G. Abbatista).

(Sulle *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, sempre del de Pauw (1773), cfr. S. Rotta, in D. FERRARO e G. GIGLIOTTI (a cura di), *La geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, Firenze 2000, pp. 241 sgg.).

Anteriormente al de Pauw, una teoria degenerazionistica laica, ad opera del Boulan-

ger, *L'antiquité devoilée...*, II, I, 8, e VI, II, 11; ma tanto peculiare, cosí dipendente com'è dalla complessiva filosofia della storia dell'autore, che neppure su di essa è il caso di fermarsi qui. Vedi MINERBI BELGRADO, *Paura e ignoranza* cit., cap. 2. Una tesi analoga, presso M. HISSMANN, *Untersuchungen über den Stand der Natur*, Berlin 1780, ora in *Ausgewahlte Schriften*, a cura di U. Roth, Berlin 2013, pp. 165 sgg. (mentre l'*Über den Stand der Natur* del giovanissimo, allora, Anselm Feuerbach (1794), mai piú ripubblicato, è, kantianamente, sull'*idea*, dello stato-di-natura).

p. 266 Mito dei selvaggi in Voltaire

Nel complesso della sua opera, non è difficile trovare anche testi ispirati a un franco primitivismo, pervasi dall'esaltazione della semplicità naturale; ma appartengono, caratteristicamente, alla zona piú sperimentale della sua produzione, dove si può trovare davvero di tutto, e cioè il teatro. Si vedano *Les Scytes* (1767), Préface, in *OC*, VII, pp. 267 e 296, e anche *Les lois de Minos* (1773), I, 1, ivi, LXXIII, pp. 88 sg.: «Crudelmente sedotti dalla loro stessa impostura, | i Greci hanno trovate delle arti, e perduta la natura. | Questi duri Cidoniani nei loro antri profondi | senza altari e senza trono, erranti e vaganti, | ma liberi, vigorosi, sinceri, generosi, fedeli | forse hanno meritato d'essere, un giorno, di modello per noi. | Loro regola è la natura, e noi invece la corrompiamo». Comunque, cfr. anche G. BROTHERSTON, *"Candide" and Native America*, in P. HULME e L. JORDANOVA (a cura di), *The Enlightenment and its Shadows*, London - New York 1990, pp. 37 sgg. (dove, pp. 16 sgg., pure P. HULME, *The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment*). Tutt'altro carattere ha *Alzire, ou les Américains* (1736), dove è a tema la crudeltà dei *Conquistadores*; a sua volta presa a modello da Carlo Goldoni per *La bella selvaggia*.

p. 267, nota 38 L'emergere della rappresentazione di famiglie nucleari

Cfr., per es., L.-A. DE BOUGAINVILLE, *Voyage autour du monde*, I, 9; a cura di M. Bideaux e S. Faessel, Paris 2001, pp. 176 sg., a proposito dei *Pêcherais* dell'estremo Sud dell'America: «Sono esattamente in quello che si può chiamare lo *stato di natura*... Formano la società meno numerosa che io abbia incontrata in tutto il mondo; e tuttavia... dacché stiano insieme piú che una famiglia sola (con *famiglia* intendo: padre, madre e figli)... taluni vogliono dominare o con la forza o con l'impostura. Allora, non si ha piú a che fare con una famiglia, bensí, con quella che, propriamente, bisogna cominciare a chiamare una *società*; e... chi riguardasse attentamente vi scoprirebbe il germe di tutti i vizi a cui hanno dato dei nomi gli uomini radunati in nazioni, via via che si sono civilizzati».

p. 267 Sull'evoluzione di Voltaire

L'altra differenza, fra il *Traité de métaphysique* e la *Philosophie de l'histoire*, è nell'intervento, in quest'ultima opera (*OC*, LIX, p. 114), d'un sentimento istintivo di giustizia, intesa come rispetto della proprietà privata altrui: «Domandate ad un fanciullo senza educazione...», ecc. E anche questo si spiega come una risposta polemica al secondo *Discours* rousseauiano. Quanto poi alla trasformazione della «bienveillance» del *Traité de métaphysique* nella «commisération» della *Philosophie de l'histoire*, non è il caso di pensare alla «pitié naturelle» di Rousseau, giacché tale trasformazione era già fin dagli *Éléments de la philosophie de Newton*, I, 5 (*OC*, XV, p. 113), piú o meno contemporanei al *Traité*; comune a Voltaire e a Rousseau è una medesima fonte: Mandeville.

p. 279 Su Rousseau

La dissociazione fra selvaggi e uomini-di-natura primitivi è espressa con una nitidezza che riesce incredibile come possa essere durato a lungo l'equivoco in senso contrario; contro il quale reagí A. O. LOVEJOY, *The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality* (1923), in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore 1948 [trad. it., col titolo *L'albero della conoscenza...*, Bologna 1982], pp. 14 sgg.

Tuttavia, nel *Discours* si hanno frequenti riferimenti ai «popoli selvaggi» noti dalle relazioni dei viaggiatori, come a verifica, seppure di traverso, di varie caratteristiche fisiche e psichiche attribuite all'«uomo selvaggio» originario (cfr. pp. 138, 140 sg., 144, 159, 167); e a un certo punto (p. 158), anzi, Rousseau esce in un'affermazione che ha il suono delle vaghe formule tradizionali: «i Caraibi, di tutti i popoli esistenti quello che finora s'è allontanato di meno dallo stato-di-natura...» (che venga detto proprio dei Caraibi, è attestazione ulteriore, se ce ne fosse bisogno, del peso che per Rousseau ebbe l'*Histoire générale des Antilles* del padre Du Tertre). E cfr. G. PIRE, *Jean-Jacques Rousseau et les relations de voyages*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 56 (1956), pp. 355 sgg.

La critica a Hobbes – riportare allo stato-di-natura caratteristiche delle società civili – per la verità era già in MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, I, 2. Con Rousseau, trovò una certa udienza. Subito sottolineata con consenso dal Grimm (cfr. *Correspondance littéraire...* cit., III, p. 54, 15 luglio 1755), e dallo HÜBNER, *Essai* cit., II, pp. 155 sgg.; poi, da Lord MONBODDO, *Of the Origin and Progress of Language* cit., II, 2, p. 222; e II, 10, p. 403. Modulato tutto su di essa anche P. CARONELLI, *Osservazioni sopra il principio di Obbes intorno alla società*, Firenze 1764. Talora, però, venne anche rivolta contro Rousseau medesimo: trasportando nello stato-di-natura idee prese dalla vita in società, non s'è reso conto che vi domina invece la legge del piú forte, ecc. («Journal encyclopédique», 1° marzo 1768, p. 49).

Il riferimento ai metodi della scienza della natura era tradizionale in tema di stato-di-natura. Ma Rousseau passa dal modello dell'analisi a quello delle ipotesi genetico-evolutive: i suoi ragionamenti ipotetici e condizionali, li presenta come «simili a quelli che fanno tutti i giorni i nostri fisici sulla formazione del mondo» (*Discours...*, p. 133); e il riferimento era senz'altro a Buffon e a Maupertuis.

Nel *Discours*, dogmatico è lo schema d'evoluzione lineare dal semplice al complesso: prima l'isolamento dell'individuo, poi le famiglie nucleari (cfr. p. 167), in seguito l'uscire d'un «popolo» dall'unione di piú famiglie (p. 169), e cosí via.

p. 281 Su Rousseau e Bodin

Non pare certo sostenibile che, allorché parla di chi avrebbe fatto nascere il governo «dando al piú forte l'autorità sul piú debole», Rousseau intenda riferirsi proprio a Hobbes (come suppone invece J. Starobinski nel suo commentario del *Discours*, in *OC*, III, pp. 1301, 1352). Si dovrà pensare piuttosto a Bodin; del quale cfr. *Rép.*, I, 6 (I, p. 112): «dopo che la forza, la violenza, l'ambizione, l'avidità, la vendicatività ebbero armati gli uni contro gli altri, dai combattimenti e dalle guerre veniva la vittoria degli uni, e gli altri venivano resi schiavi... Cosí entrarono nell'uso i termini, prima d'allora sconosciuti, di *signore* e *servitore*, di *principe* e *suddito*. È la ragione naturale a indurci a credere che a dar origine alle repubbliche siano state la forza e la violenza... E piú in là [cfr. III, 7, p. 174] lo si mostrerà anche con la testimonianza della maggior parte degli storici». Di contrario avviso, M. REALE, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*, Roma 1983, pp. 88 sg. Ma, per combinazione, ad apertura di pagina trovo in I. H. BÖHMER, *Introductio ad jus publicum universale*, Halæ Magd. 1710, Pars specialis, I, I (*De origine imperiorum civilium*), 14: «Rimane ora da esaminare [dopo la parte su Hobbes, di cui l'a. ha sottoscritte le tesi] l'opinione di chi ascrive l'origine degli Stati alla violenza. Di quest'opinione, l'alfiere è Bodin», ecc. (per inciso, si può notare, ivi, § 1, l'aggiustamento: «Se si dica che l'uomo è uno ζῷον πολιτικόν, si deve intendere nel senso d'una disposizione a venir reso capace di vivere in uno Stato [*societas civilis*] mercé l'educazione [*cultura*] e la disciplina»).

p. 291 Su Herder

Sulle sue fonti etnografiche, impressionantemente estese, e per la bibliografia precedente, da segnalare – anche stante la stranezza della sede – G. BROCE, *Herder and Ethnography*, «Journal of the History of the Behavioral Studies», 22 (1986), pp. 150 sgg. Inoltre, H.-W. JÄGER, *Herder als Leser vom Reiseliteratur*, in H.-W. JÄGER e W. GRIEP (a cura di), *Reisen im 18. Jahrhundert, neue Untersuchungen*, Heidelberg 1986, pp. 181 sgg. Bibliografia recente,

presso D. DENBY, *Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment*, «History of the Human Sciences», 18 (2005), pp. 55 sgg. Ora, R. NIEZEN, *The Aufklärung's Human Discipline: Comparative Anthropology according to Kant, Herder and Wilhelm von Humboldt*, «Intellectual History Review», 19 (2009), pp. 177 sgg.

VI. Le maniere di vivere

p. 293 «Mœurs» e «usages»

Le *mœurs* sono i modi in cui un popolo considera le azioni umane e i principî che segue a proposito del vizio e della virtú. Gli *usages* sono le abitudini che un popolo segue nell'andamento ordinario della vita sociale, tanto in pubblico quanto in privato, ma considerando le azioni nella loro esteriorità. Questi due termini hanno dunque significati completamente diversi; ma in tutte le lingue europee *mœurs*, *costumi*, *costumbres*, *manners* sono usati anche come sinonimi di *usages* (GOGUET, *De l'origine des lois* cit., I, 6, nota al titolo).

«Col termine *mœurs*, non s'intende solo il genio d'una nazione, ma anche gli usi [*coutumes*], le consuetudini [*usages*], le leggi, la giurisprudenza, la maniera del governo civile e militare, ed altre cose simili, con i cambiamenti che abbiano subiti nel procedere del tempo» (G. DANIEL, *Histoire de France...*, Paris 1755, I, Préface, p. LXXXVI). Quanto alla premessa: «La scienza d'uno storico si fa sentire per le annotazioni che dissemina nella sua narrazione sui costumi dei popoli di cui fa la storia», siamo dopo Voltaire.

p. 296 Su Montesquieu e i selvaggi

Tutti gli studiosi della preistoria della sociologia hanno, quando non ignorati, nettamente sottovalutati, i capitoli di Montesquieu sui popoli selvaggi. E da ultimo C. LARRÈRE (che negli studi su Montesquieu oggi va per la maggiore), *Montesquieu et les sauvages*, nel vol. coll. *L'ethnologie à Bordeaux. Hommage à Pierre Métais*, Bordeaux 1995, pp. 59 sgg., riesce ad annunciare che per Montesquieu i selvaggi non avrebbero alcunché di specifico, tutti quanti i popoli essendo parimenti testimoni dell'infinita variabilità dei costumi; poi, che per lui i selvaggi sarebbero «immagine del dispotismo» (!), e infine che, di fatto, dei selvaggi Montesquieu non parlerebbe espressamente.

p. 299 Sull'«Esprit des lois», I, 3

In questo capitolo programmatico, Montesquieu si limita a rifarsi ai selvaggi a proposito del *droit des gens*, ancorché presenti pur gli altri due *droits*, quello *politique* e quello *civil*, come anch'essi propri d'ogni società. Ed è dai capitoli del l. XVIII sui selvaggi che viene la necessità di riformulare la presentazione del *droit politique* e del *droit civil* in termini non universalistici. Retroagiscono, in realtà, sull'intero cap. 3 del libro I, imponendo una forte cesura anche fra quei due «stati di guerra» da cui ivi Montesquieu era venuto deducendo la necessità dei tre *droits*: lo stato di guerra «da popolo a popolo», e, «in ogni società», lo stato di guerra «fra dei privati». Nel l. XVIII s'avrà dunque la risposta a una questione che, nel luogo dove avrebbe dovuto esser posta, non era stata formulata. Invece, se si legge I, 3, senza accorgersi dello spazio bianco, teoricamente, che vi si trova, non si può evitare l'equivoco d'un panstatualismo; equivoco a cui si presta anche VIII, 3.

p. 300 Qualificazioni politiche dei popoli selvaggi

Cfr., per es., *Introduction à l'histoire moderne... de l'Univers*, commencée par le Baron de Pufendorf, augmentée par A.-A. Bruzen de La Martinière, nouv. éd., Paris 1759, VIII,

p. 538 (sez. *L'Amérique*, VII, 1): o monarchie o oligarchie; e cosí anche SCHRÖTER, *Algemeine Geschichte der Länder und Völker von America* cit., I, 4, pp. 210 sgg. (il precedente cap. 3, amplissimo e dottissimo, su credenze e cerimonie, sempre appaiate a quelle del paganesimo antico); VOLTAIRE, *EM*, cap. 151 (II, p. 371), artt. «Patrie», in *OC*, XXXVI, e «Démocratie», ivi, XL: tutte repubbliche, salvo i due regni, del Messico e del Perú (cosí anche l'autorevole C. COLDEN, *The History of the Five Indian Nations of Canada* (1727) [ho visto l'ed. London 1747], nell'*Introduction: A Short View of the Form of Government of the Five Nations, and of their Laws, Customs*...); A. SMITH, *Lectures on Jurisprudence*, in *Works*, V, pp. 201 sg.: democrazie; e ROUSSEAU, *Contrat social*, III, 5, in *OC*, III, p. 406: aristocrazie. Sul tema aristocrazia (e anche monarchia, sia pure moderatissima) avevano insistito tanto il Lafitau quanto il Charlevoix. In contrasto, FERGUSON, *Civ. Soc.*, p. 85: se anche si voglia che i modi di deliberare sugli affari pubblici tenuti dagli Indiani del Canada costituiscano una forma di governo politico, comunque non gli si può applicare alcuno dei termini nostri.

p. 300 Sulle due libertà nell'«Esprit des lois»

Cfr. XI, 5, *De l'objet des États divers*: «la libertà naturale è oggetto della *police* dei selvaggi»; e della «libertà politica» si parla subito dopo, nel cap. *De la constitution d'Angleterre*. La libertà naturale ha anche un altro nome: *indépendance* (XI, 3); ed è attribuita ai germani antichi (XXVIII, 17). Per la collocazione nel sistema di coppie opposizionali sotteso ai capitoli teorici del libro XVIII, cfr. XXVI, 15: «Come hanno rinunciato alla loro indipendenza naturale per vivere sotto delle leggi politiche, cosí gli uomini hanno rinunciato alla comunità naturale dei beni per vivere sotto delle leggi civili». In XI, 3: «... uno Stato, vale a dire una società in cui ci siano delle leggi».

p. 301 Sulla religione

L'unico estratto di Montesquieu su credenze religiose di popoli selvaggi è sul culto della Luna presso gli Ottentotti (*Spicilège*, n. 539, in *OC*, XIII, p. 475), dal Kolb. Uno spunto, in polemica con Bayle: «Non è vero che, quando gli antichi ergevano degli altari a qualche vizio, ciò volesse dire che lo amavano; voleva dire, al contrario, che lo odiavano. Quando gli Spartani eressero una cappella alla Paura...», ecc. (*Esprit des lois*, XXIV, 2). E cfr. anche S. ROTTA, *Montesquieu et le paganisme ancien*, in E. MASS e A. POSTIGLIOLA (a cura di), *Lectures de Montesquieu*, Napoli-Oxford 1993, pp. 151 sgg.

p. 301, nota 19 Su Espiard de La Borde

Nel grosso, il libro XXV dell'*Esprit des lois* è condotto sulla falsariga dei *Free Thoughts on Religion*... di Mandeville; ma la strana idea che la mancanza d'attaccamento alla propria religione dipendesse, fra i selvaggi, dall'assenza di templi, si trova invece in un'opera che si sa una fonte dell'*Esprit des lois*: F.-I. ESPIARD DE LA BORDE, *Essais sur le génie et le caractère des nations*, Bruxelles 1743, I, p. 195, dove ai selvaggi è dedicata la parte iniziale del l. V; e questa venne riordinata da J.-L. Castilhon in un capitolo (IV, 19) delle *Considérations sur les causes physiques et morales de la diversité du génie, des mœurs et du gouvernement des nations*, Bouillon 1770², che, notoriamente, sono un plagio dall'Espiard.

p. 304 Su Adam Smith

Nelle *Lectures*..., Smith non misurava le parole; per es., p. 208: «Ma, allorché alcuni siano molto ricchi ed altri no, è necessario...», ecc.; sicché, «in questo caso, come in ogni altro, la legislazione e il governo possono essere considerati come opera del ricco per opprimere il povero e preservarsi quella disuguaglianza di beni che altrimenti sarebbe subito eliminata dagli attacchi del povero», e cosí via.

p. 304 Assenza di leggi «civili» presso i selvaggi

Per il nesso non proprietà privata / non disuguaglianza sociale / non leggi né governo, presso i selvaggi, ROBERTSON, *History*, IV (I, pp. 338 e 340; mentre p. 338 sul loro *High Sense of Equality and Independence*). Sulla giustizia criminale nelle società selvagge, cfr. anche SMITH, *Works*, V (*Lectures...*), pp. 16, 106 sg., 201, 205, e II/2 (*Wealth of Nations*, V, 1, 2), pp. 709 sg. Vi aveva insistito CHARLEVOIX, *Histoire de la Nouvelle France* cit., III, p. 272, col commento: «In questo paese tale assenza non ha le stesse conseguenze che avrebbe fra di noi, dal momento che, su della gente che non pensa affatto ad accumulare ricchezze, non ha quasi alcuna forza la grande molla delle nostre passioni e la sorgente principale dei disordini che agitano maggiormente la società civile [*civile*], e cioè l'interesse personale».

p. 304 Su John Millar

Anche un recupero d'un tema di Locke, come l'origine prima del potere politico dal potere del capo militare nelle società selvagge, si riscontra in una delle opere piú notevoli della scuola scozzese: J. MILLAR, *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society* (1771); anast. della 3ª ed. (1779), all'interno di W. C. LEHMANN, *John Millar of Glasgow*, Cambridge 1960, pp. 165 sgg. (e il Lehmann è autore anche di *Henry Home, Lord Kames, and the Scottish Enlightenment. A Study in the History of Ideas*, The Hague 1971). In particolare, sui selvaggi – che Millar chiama correntemente anche «primitivi» – i §§ 1 e 2 del primo saggio, *Sulla condizione delle donne nelle diverse epoche*, e i saggi 2°, *Sull'autorità d'un padre*, e 3°, *Sull'autorità d'un capo su una tribú o un villaggio*. Da notare, I, 3, p. 207: il mito dell'età dell'oro era stato un'idealizzazione, non già dello stato selvaggio, bensí di quello barbaro, e cioè pastorale.

Per la ripresa della problematica del capo militare dopo Hume, cfr. anche ROBERTSON, *History*, IV (I, p. 341): «Fra i selvaggi, l'oggetto del governo è piú all'esterno che all'interno».

p. 308 Popoli selvaggi e popoli antichi

Nell'*Esprit des lois* si trovano dei paragoni fra i popoli selvaggi del Nuovo Mondo e l'antichità piú remota nel Vecchio, ma senza nessuna concessione al diffusionismo. A proposito di certi usi risalenti ai «primi tempi»: «Le stesse ragioni avevano fatto stabilire una stessa legge presso popoli differenti» (V, 5, nota *e*). Nella *Pensée* 38 (c. 1720): «I popoli del continente americano che si trova fra il paese spagnolo e quello inglese, ci danno un'idea di quel che erano i primi uomini, avanti che si stabilissero dei popoli grossi e la coltivazione delle terre» (*OC* Masson, II, pp. 14 sg.). Accenni di comparazioni a proposito di usanze determinate, fra i selvaggi d'America e Greci o Romani antichi, ivi, n. 665, pp. 207 sg.; e, fra quelli e gli Sciti, n. 1146, pp. 307 sg. Nel cit. n. 38, anche una correlazione popoli cacciatori / popoli antropofagi. In tutto Montesquieu non si ha mai alcuno spunto di sociologia dinamica, relativamente all'uscita dallo stato patriarcale e alla genesi dello Stato politico; se non, forse, il tenue spunto all'inizio della 14ª delle *Lettres Persanes*: un intervenuto aumento della popolazione.

p. 315 Kant sulle guerre dei selvaggi

Cfr. *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *GS*, VI, p. 33 n: «Il valore guerriero è la virtú suprema dei selvaggi», e «senza che nessuno ne ricavi il minimo vantaggio»; ora, «il fatto che l'uomo possa avere per scopo qualcosa che apprezza piú della sua vita – l'onore – e a cui sacrifica ogni interesse personale, dimostra una certa eccellenza della sua natura»; e *Per la pace perpetua*, 1° supplemento, in *GS*, VIII, pp. 364 sg.: «La guerra non ha bisogno d'alcun movente particolare, anzi sembra... valere persino come qualcosa di nobile, a cui l'uomo è sollecitato dall'impulso dell'onore, senza motivazioni interessate; cosí che il coraggio guerriero viene ritenuto di grande valore dai selvaggi d'America, come dagli Europei ai tempi della cavalleria», ecc.

p. 319 Sul cap. «Du terrain de l'Amérique»

«Fantasia senza realità...» – protestava il Genovesi, nel commento all'*Esprit des lois* – ché «il mais non viene in America senza coltura; ed in Europa senza coltura in climi simili nascerebbero simili frutti selvaggi e simili erbe». E il de Pauw – in polemica con Montesquieu, sviluppando piuttosto gli spunti di Buffon sulla geografia del Nuovo Mondo (un mondo dove «tutto langue, tutto si corrompe, tutto soffoca») – aveva spiegata la condizione dei selvaggi americani riportando l'intero continente al caso della natura assolutamente matrigna, togliendo cosí l'alternativa specifica contemplata da Montesquieu nel capitolo *Du terrain de l'Amérique*, col risultato di spiegare in termini esclusivamente naturalistici l'esistenza di tutti i popoli selvaggi. Cfr. *Recherches* cit., 1ª parte (I, pp. 102 sgg.). Il sintagma «natura matrigna», è in Buffon. Ancora da vedere G. CHINARD, *Eighteenth Century Theories on America as a Human Habitat*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 91 (1947), pp. 27-57.

p. 321 Sull'età dell'oro

Cfr., per es., Lord MONBODDO, *Of the Origin and Progress of Language* cit., l. II, 2, p. 226: «La finzione poetica dell'età dell'oro ha un fondamento nella verità storica; particolarmente nel caso d'uomini che vivano dei frutti della terra, senza uccidere animali... Simile età dell'oro si può dire che esista in talune delle regioni che sono state scoperte nei Mari del Sud, dove, in quei bei climi, gli abitanti vivono, senza fatica e lavoro, sulla bontà della natura». Un *Essai sur l'isle d'Otahiti...*, Avignon 1779, attribuito a un certo Taitbout, è una pedissequa ripresa, esplicita o implicita, dei capitoli di Montesquieu sui popoli selvaggi e di quelli sulle Indie Orientali; mentre la presentazione della società di Tahiti come un quissimile d'un regime feudale risaliva allo stesso Bougainville.

p. 322 Su Buffon

Anche in BUFFON, *HN*, VII, pp. 30 sg.: una famiglia di selvaggi ha di fronte l'alternativa d'evolversi in un popolo vero e proprio o di rimanere in uno stato simile a quello delle nazioni selvagge di cui abbiamo conoscenza. Ora, «se, in un clima dolce, in un territorio vasto, possono occupare in libertà uno spazio considerevole al di là del quale non incontrino che altri gruppi solitari... rimarranno selvaggi; ma, allorché in un clima duro, in un terreno ingrato, si daranno reciprocamente fastidio, per il loro numero in uno spazio troppo stretto, allora faranno delle colonie e delle incursioni, si riverseranno altrove, si confonderanno con altri popoli, dei quali diventeranno i conquistatori oppure gli schiavi».

p. 322 Su Pierre-Charles Levesque

Dopo Montesquieu, un pensatore profondamente influenzato da lui (ma che nello stesso tempo muoveva dall'idea rousseauiana dell'uomo primitivo come asociale), P.-CH. LEVESQUE, *L'homme moral, ou L'homme considéré tant dans l'état de pure nature que dans la société*, Amsterdam 1775, cap. 3, ricorrerà a tutta una serie di contorcimenti per poter ammettere che le prime società si fossero formate nell'Asia meridionale, senza per ciò trovarsi costretto a smentire la correlazione fertilità/passività. Nel successivo *L'homme pensant, ou Essai sur l'histoire de l'esprit humain...*, Amsterdam 1779, si sente ancora piú forte la presenza di Montesquieu, ma anche una maggiore informazione etnografica; cfr., in specie, pp. 47 sgg. fino a 105 sgg., *Des différentes manières de vivre des hommes*.

p. 322 L'animale pigro

Per es., HELVÉTIUS, *De l'esprit*, III, 5, in *OC*, III, p. 247: «L'esperienza... ci insegna che la pigrizia è naturale all'uomo», con riferimenti agli Ottentotti e ai Caraibi. Ma già FONTENELLE, *Discours sur la nature de l'églogue* (1688), in *OC*, II, p. 390: «gli uomini sono dominati, tutti, da una certa pigrizia... Poiché è troppo contraria a questa pigrizia naturale,

l'ambizione non è una passione generale, e neppur molto piacevole». E poi s'arriverà fino a KANT, *Idea d'una storia universale...*, tesi 4, in *GS*, VIII, pp. 364 sg.

p. 323 Sul clima

Di Fontenelle, cfr. *Digression sur les anciens et les modernes*, in *OC*, II, p. 415: «Si potrebbe credere che la zona torrida e le due polari non siano molto propizie alle scienze. Fino al presente, queste non hanno oltrepassato l'Egitto e la Mauritania, da una parte, e, dall'altra, la Svezia... Non si sa se si possa sperare di vedere mai dei grandi autori lapponi o negri», e cosí via. Lo stesso, per es., nell'articolo «Législateur» nella grande *Encyclopédie*, di J.-F. de Saint-Lambert.

p. 325 Su Hume

A proposito della ripulsa d'un eventuale primato delle cause fisiche sulle cause morali nel saggio *Of National Characters*, per la questione su come Hume avesse già conoscenza dell'*Esprit des lois*, cfr. P. E. CHAMLEY, *The Conflict between Montesquieu and Hume...*, in A. S. SKINNER e TH. WILSON (a cura di), *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975, pp. 274 sgg. A una lettera in cui Hume faceva molte osservazioni sull'*Esprit des lois*, puntualissime, ma solo su temi dell'attualità politica (*The Letters of David Hume* cit., I, pp. 133-38), Montesquieu rispondeva che, piú che del proprio libro, preferiva parlargli di «una bella dissertazione in cui» – gli diceva – «voi assegnate alle cause morali una influenza molto maggiore che non a quelle fisiche», e seguivano complimenti sonantissimi, ma a vuoto (*OC* Masson, III, pp. 1230 sg.). Come dire: messaggio ricevuto; e una presa in giro.

p. 329 Su Goguet

In lui si ha già una torsione del tema della *comparaison* nel senso d'una storia stadiale dell'umanità, nettamente evoluzionistica: con l'utilizzazione di storie antiche e relazioni moderne sui selvaggi si può illustrare «la marcia dello spirito umano nei suoi progressi» (*la marche de l'esprit humain dans... ses progrès*).

Anche, anteriormente al Gibbon, una parificazione di selvaggi e barbari. Cfr. *De l'origine...*, I, 1 (I, p. 15): «Al tempo in cui i popoli non derivavano il loro sostentamento che dai frutti spontanei della terra, dalla caccia, dalla pesca e dal bestiame che allevavano, un simile genere di vita li obbligava a cambiare sovente di luogo. Quindi non avevano dimore e abitazioni fisse. Tale è stata, fino ai tempi in cui s'è stabilita l'agricoltura, la maniera antica di vivere, ancora oggi conservatasi presso piú nazioni, come gli Sciti, i Tartari, gli Arabi, i selvaggi». E cfr. R. MINUTI, *Gibbon and the Asiatic Barbarians. Notes on the French Sources of "The Decline and Fall"*, e E. TORTAROLO, *Natural Freedom in "The Decline and Fall"*, in D. WOMERSLEY (a cura di), *Edward Gibbon. Bicentenary Essays*, «Studies on Voltaire...», 355 (1997), pp. 21 sgg. e 165 sgg. (entrambi, in italiano, in G. IMBRUGLIA (a cura di), *Ragione e immaginazione. Gibbon e la storiografia europea del Settecento*, Napoli 1996, pp. 189 sgg. e 215 sgg.). Del Minuti, anche il volume complessivo *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia 1994. Inoltre, F. FURET, *Civilisation and Barbarism in Gibbon's "History"*, «Daedalus», 3/105 (1976), pp. 209 sgg.; J. G. A. POCOCK, *Gibbon and the Shepherds: The Stages of Society in the "Decline and Fall"*, «Journal of European Ideas», 2 (1981), pp. 193 sgg., e *Barbarism and Religion*, IV, Cambridge 2005, pp. 11 sgg.; E. TORTAROLO, *Barbari e selvaggi in Gibbon e nella filosofia tedesca della storia*, in M. GEUNA e M. L. PESANTE (a cura di), *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtú e civiltà*, Milano 1992, pp. 295 sgg.

p. 330 Sull'evoluzionismo degli scozzesi

Caratteristica dei primi studi sugli scozzesi – dal Lehmann allo Jogland – era di non sospettare neanche la presenza, alle loro spalle, di Montesquieu. Ma poi s'è rimediato ampiamente, nella consapevolezza diffusa. Intanto, continua a far testo R. L. MEEK, *Social*

Science and Ignoble Savage, Cambridge 1976 (trad. it., Milano 1981, col titolo *Il cattivo selvaggio*). Traviato dal Pagden, J. G. A. POCOCK, *Barbarism and Religion*, IV (*Barbarians, Savages and Empires*) cit., cap. *The Invention and Discovery of Savagery*, passa direttamente da Acosta agli scozzesi di due secoli dopo (quanto su Montesquieu nel t. 3°, *The First "Decline and Fall"*, Cambridge 2003, era solo sul libro sui *Romani*). C'è stato peraltro chi ha proposto, con vivacità, di sostituire Hume a Montesquieu, come antenato illustre delle storie sociologiche scozzesi (B. GHERIB, *David Hume et l'"histoire de la société civile". Étude sur la généalogie d'une problématique*, «Storia della storiografia», 36 (1999), pp. 27 sgg.); ma è persuasivo solo per quel nesso fra la civiltà e l'accumulazione di ricchezza privata, che verrà ereditato da Smith, come questi riconoscerà. Non solo a Montesquieu, poi, ma anche a Hume, era completamente estraneo quel tanto di teleologismo, rispetto allo sviluppo della natura umana – idea del progresso – che s'accompagna, per lo piú, alla concezione stadiale.

Ai suoi tempi, indicativo *Curious Thoughts on the History of Man, Chiefly Abridged from the Celebrated Works of Lord Kames, Lord Monboddo, Dr. Dunbar and the Immortal Montesquieu*, London 1789 (anast. 1995), in cui l'autore, tal John Adams, procede per ben 102 capitoli tematici, senza specificare neppure da chi volta a volta tragga i testi (ma traendone anche da altri, oltre ai quattro menzionati nel titolo).

p. 339 Agricoltura e proprietà della terra presso i fisiocratici

Cfr. *Maximes générales de gouvernement...* (1767), nel vol. *François Quesnay et la physiocratie*, a cura di L. Salleron, Paris 1958, II, *Textes*, p. 950: «La sicurezza della proprietà è il fondamento dell'ordine economico della società. Senza la certezza della proprietà, il territorio resterebbe incolto»; ovvero LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* cit., I, 3, p. 30: «Dalla necessità di coltivare la terra è risultata la necessità di dividerla, cioè dell'istituzione della proprietà fondiaria». Fra gli innumerevoli altri testi che si potrebbero ricordare, I. ISELIN, *Über die Geschichte der Menschheit*, Zürich 1770, II, p. 18: «Il primo che piantò o seminò qualcosa fece un altro passo verso la proprietà della terra», ossia verso la proprietà privata, questa volta, ché il *primo* passo era stato con l'appropriazione collettiva d'un territorio da parte d'una tribú selvaggia.

p. 343 Su Robertson

Robertson se la prende col diffusionismo: «Anziché presumere, in base alle somiglianze fra le usanze di alcuni popoli del vecchio continente e quelle degli Americani, che ci sia qualche comunità d'origine degli uni con gli altri, si dovrebbe concludere soltanto che l'indole e le usanze degli uomini sono determinate dalla loro condizione e sorgono dallo stato della società in cui vivano. Allorché questo comincia a cambiare, deve cambiare il carattere d'un popolo». Ma subito segue, in lui, l'alternativa evoluzionistica: «In ogni parte della terra il progresso dell'uomo è stato quasi il medesimo, e possiamo tracciarlo delineando il passaggio dalla rozza semplicità della vita selvaggia fino al raggiungimento dell'industriosità, delle arti e dell'eleganza delle società civilizzate» (*History*, I, pp. 267 sg.). Contro il diffusionismo, era stato anche il DE PAUW, *Recherches philosophiques* cit., II, 1 (I, p. 131).

Per formulazioni tipiche della teoria evoluzionistica, da parte di Robertson, vedi soprattutto nel libro VII (II, p. 288), in riferimento ai cosiddetti geroglifici messicani: «Tenendo lo stesso corso che già nel Vecchio mondo, nel Nuovo la mente umana avrebbe potuto avanzare con gli stessi passi successivi: prima, dalla pittura vera e propria al semplice geroglifico; dipoi, al simbolo allegorico; e poi ancora, a caratteri convenzionali; infine, lentamente, a lettere alfabetiche».

In *History*, VII (II, pp. 300 sg.), dove il Robertson si rifà al Raynal critico del «pirronismo talora eccessivo» del de Pauw (*Histoire*, VII, 7 [IV, pp. 42 sg.]); ma in realtà il brano è di Diderot, fr. 65° (Duchet, p. 75). Tuttavia, tanto il Raynal quanto il Robertson accettavano alquanto, della critica delle fonti depauwiana, particolarmente per il Messico. Invece, contro de Pauw, Buffon aveva rivendicati «la grandezza e il genio» dei Peruviani e dei Messicani nell'*Addition à l'article qui a pour titre "Variétés dans l'espèce humaine"*, in *HN*, *Supplément*, IV, p. 527.

p. 347 Mitizzazioni del Perú e del Messico

Per qualche esempio, cfr. F. BACON, *Dialogus de bello sacro*, in *Works*, VII, pp. 21 sg.; G. HORN, *De imperio mexicano*, 24ª delle *Dissertationes historicæ et politicæ*, Lugd. Batavorum 1655, pp. 232 sgg. (e, pp. 319 sgg., anche la 32ª, *Specimen historiæ americanæ veteris...*); H. CONRING, *Examen rerumpublicarum totius orbis*, in appendice alla parte sulla Spagna, in *Opera* cit., IV, p. 90, concede che gente come i Brasiliani siano servi-per-natura, ma di Messicani e Peruviani fa un alto elogio, paragonandoli agli Europei odierni e anche agli antichi Romani, sulla base di Acosta; W. TEMPLE, *Of Heroick Virtue* (1692), § 3, in *Works*, London 1720, I, pp. 205 sgg., con prevalente riferimento, anche in questo caso, ad Acosta; J. PH. SCHLEIERMACHER, *Anacephalosis elementorum politicorum* (premessa a J. N. HERTIUS, *Elementa prudentiæ civilis*, Francof. ad M. 1712²), p. 19; J. BERNARD, «Nouvelles de la république des lettres», febbraio 1705, art. 4 [rec. di Garcilaso de la Vega, trad. franc.], pp. 194 sgg.; J. LE CLERC, «Bibliothèque choisie», 5 (1705), art. VII [rec. di Garcilaso, anche in questo caso], pp. 380 sgg.; DE SAINT-LAMBERT, art. «Législateur» nell'*Encyclopédie* (sul tema del comunismo peruviano, per il quale è superfluo ricordare il *Code de la nature* di Morelly, 1755); F. ALGAROTTI, *Saggio sopra l'imperio degl'Incas* (1756), in ID., *Saggi*, a cura di G. Dal Pozzo, Bari 1963, pp. 325 sgg., e poi a sé, a cura di A. Morino, Palermo 1987, ma non senza un elogio preventivo anche degli Irochesi; J. H. G. VON JUSTI, *Vergleichungen der europäischen mit den asiatischen und andern vermeintlich barbarischen Regierungen*, Berlin 1762, pp. 493 sgg. (III, 7, *Betrachtungen über die Regierungsverfassungen des peruanischen Reiches*); *Analyse du gouvernement des Incas de Pérou par M. A.* [F. Quesnay], «Éphémérides du citoyen», 1767 (nel vol. *François Quesnay et la physiocratie* cit., II, *Textes*, pp. 913 sgg.); A. GENOVESI, 21° dei *Dialoghi morali inediti*, in appendice a L. VILLARI, *Il pensiero economico di Antonio Genovesi*, Firenze 1959, pp. 185 sg.; J.-F. MARMONTEL, *Les Incas...*, Paris 1777; CARLI, *Delle lettere americane* cit. (e cfr. E. APIH, *Rinnovamento e illuminismo nel Settecento italiano. La formazione culturale di Gian Rinaldo Carli*, Trieste 1973); CLAVIGERO, *Storia antica del Messico* cit.; GENTY, *L'influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre humain* cit., pp. 20 sgg.

p. 347 La teoria delle circostanze

Per esempio, TURGOT, *Œuvres*, I, p. 303: «Pur separati gli uni dagli altri e senza rapporti commerciali, gli uomini sono avanzati in maniera pressappoco uguale. I piccoli popoli che vivono di caccia, li abbiamo trovati allo stesso punto, con le stesse arti, le stesse armi, gli stessi costumi... Ma, non appena il genere umano pervenne ad uscire dalla stretta sfera dei primi bisogni piú grossolani, le circostanze misero un ingegno od un altro in grado di svilupparsi...», ecc., e «cosí, il cammino d'un popolo s'accelerava di giorno in giorno, mentre altri rimanevano nella loro mediocrità». Oppure, J.-É. MONTUCLA, *Remarques et additions* (alla sua trad. franc. di CARVER, *Travels* cit.), Paris 1784, p. 148: lo stato di semiciviltà di Messicani e Peruviani non si può spiegare altrimenti che con qualche concorso straordinario di circostanze; «talora, in un popolo, basta poco per fargli fare un gran passo verso la civilizzazione».

Appunti bibliografici

Senza pretese d'alcun genere, annoto i contributi che non abbia già avuta occasione di menzionare. Importanti o no, vicini o lontani rispetto a quanto affrontato in questo libro, interamente o solo parzialmente attinenti, e nelle edizioni che ho viste.

T. ABÉ, *The Jesuit Mission to New France: A New Interpretation in the Light of the Earlier Jesuit Experience in Japan*, Leiden-Boston 2011.

D. ABULAFIA, *The Discovery of Mankind: Atlantic Encounters in the Age of Columbus*, New Haven - London 2008 (trad. it., Bologna 2010).

ACCADEMIA DELLA CRUSCA, *L'età delle scoperte geografiche nei suoi riflessi linguistici in Italia...*, con pref. di C. A. Mastrelli, Firenze 1994.

C. ACUTIS e A. MORINO (a cura di), *L'America dei lumi*, Torino 1989.

P. G. ADAMS, *Travellers and Travel Liars, 1600-1800*, Berkeley - Los Angeles 1962.

A. ALBÒNICO, *Il cardinal Federico* [Borromeo] *"americanista"*, Roma 1990.

F. AMBROSINI, *Paesi e mari ignoti: America e colonialismo nella cultura veneziana (secoli XVI-XVII)*, Venezia 1982.

Le Americhe: Storie di viaggiatori italiani, vol. coll., con pref. di E. Ortona, Milano 1987.

L'Amérique des Lumières [Partie littéraire du Colloque du bicentenaire de l'indépendance américaine], Genève 1977.

S. ANDRETTA *et al.* (a cura di), *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n. 2 (1992), vol. monografico.

S. AREND, *Interkulturelle Begegnungen: Europäer und Kannibalen in der (Reise-)Literatur der frühen Neuzeit, von Kolumbus bis Wezel*, in H.-J. LÜSEBRINK (a cura di), *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*, Göttingen 2006 («Das achtzehnte Jahrhundert», Supplementa, 11), pp. 326 sgg.

B. ARES QUEIJA, J. BUSTABANTE GARCÍA, F. CASTILLA URBANO e F. DEL PINO-DÍAZ, *Humanismo y visión del Otro en la España moderna*, Madrid 1992 (rispettivamente su F. de Vitoria, T. Lopez Medel, B. de Sahagún, J. de Acosta).

Atti del convegno internazionale su la scoperta colombiana e la cultura europea contemporanea, Palermo 1993.

C. AVRAMESCU, *An Intellectual History of Cannibalism*, trad. dal romeno, Princeton 2009 [piú ricca che non dica il titolo, ma anche pullulante di inesattezze].

J. AXTELL, *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford 1981; *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*, Oxford 1985; *After Columbus: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford 1988.

E. BALMAS, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Milano 1980; (a cura di), *La scoperta dell'America e le lettere francesi*, Milano 1992.

F. BARKER *et al.*, *Europe and Its Others: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature 1984*, Colchester 1985.

S. BARTOLOMMEI, *Il dibattito sulle popolazioni del nuovo mondo tra "storia delle idee" e "ideologia coloniale"*, «Rivista critica di storia della filosofia», 35 (1980), pp. 409 sgg.

H. BAUDET, *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man* (trad. dall'olandese, del 1959), New Haven - London 1965.

G. BAUDOT, *Utopie et histoire au Méxique: Les premiers chroniqueurs de la civilisation méxicaine, 1520-1569*, Toulouse 1977.

H. S. BAUSUM, *Edenic Images of the Western World: A Reappraisal*, «The South Atlantic Quarterly», 67 (1968), pp. 672 sgg.

G. L. BECCARIA, *Tra Italia Spagna e Nuovo Mondo nell'età delle scoperte: viaggi di parole*, «Lettere italiane», 37 (1985), pp. 177 sgg.

E. BERG, *Zwischen den Welten: Über die Anthropologie der Aufklärung und ihr Verhältnis zu Entdeckungs-Reise und Welt-Erfahrung, mit besonderem Blick auf das Werk Georg Forsters*, Berlin 1982.

R. F. BERKHOFER, *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York 1979.

R. BIAGIOLI, *Origine del progresso e della società civile: Riflessione settecentesca*, Piombino 1993.

T. O. BICKHAM, *Savages within the Empire: Representations of American Indians in Eighteenth-Century Britain*, Oxford 2005.

M. BIDEAUX, *Des sauvages: une singularité narrative*, «Études françaises», 22/2 (1986), pp. 34 sgg.

R. BIERSTEDT, *Sociological Thought in the Eighteenth Century*, e K. BOCK, *Theories of Progress, Development, Evolution*, in T. BOTTOMORE e R. NISBET (a cura di), *A History of Sociological Analysis*, New York 1978, pp. 3 sgg. e 39 sgg.

D. BIGALLI, *Millenarismo e America: Nascita del Nuovo Mondo o fine dell'antico?*, Milano 2000.

C. BIONDI, *"Mon frère, tu es mon esclave!" Teorie schiavistiche e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Pisa 1973.

U. BITTERLI, *Alte Welt - Neue Welt: Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986 (trad. ingl., *Culture in Conflict: Encounters between European and Non-European Cultures, 1492-*

1800, Oxford 1989); *Der Eintritt des amerikanischen Überseebewohners in die europäische Geschichte (15.-18. Jahr.)*, in U. BITTERLI e E. SCHMITT (a cura di), *Die Kenntnis beider "Indien" im frühneuzeitlichen Europa...*, München 1991 (mentre *Die Entdeckung Amerikas von Columbus bis Alexander von Humboldt*, München 1991, è di storia della geografia).

CL. BLANCKAERT (a cura di), *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris 1989.

G. BOAS, *Primitivism*, e A. OWEN ALDRIDGE, *Primitivism in the Eighteenth Century*, in PH. P. WIENER (a cura di), *Dictionary of the History of Ideas*, New York 1973.

H. E. BÖDEKER, *Reisebeschreibungen im historischen Diskurs der Aufklärung*, in ID. (a cura di), *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1986, pp. 276 sgg.

J. A. BOON, *Comparative De-enlightenment: Paradox and Limits in the History of Ethnology*, «Dædalus», 109 (1980), n. 2, pp. 73 sgg.

D. A. BRANDING, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge 1991.

W. BRANDON, *New Worlds for Old: Reports from the New World and Their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500-1800*, Athens Oh. 1986.

P. J. BRENNER, *Der Reisebericht in der deutschen Literatur...* («Internationaler Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur», 2), Tübingen 1990, pp. 110 sgg., cap. *Erschließung einer Neuen Welt: die reale und mentale Vereinnahmung Amerikas*.

S. BUCCINI, *Il dilemma della Grande Atlantide: Le Americhe nella letteratura italiana del Settecento e del primo Ottocento*, Napoli 1990 (trad. ingl., *The Americas in Italian Literature and Culture, 1700-1820*, Penn State 1996).

B. BUCHAN, *The Empire of Political Thought: Civilization, Savagery and Perceptions of Indigenous Governement*, «History of Human Sciences», 18 (2005), n. 2, pp. 1 sgg.

M. BUCHANAN, *Savages, Noble and Otherwise, and the French Enlightenment*, «Studies in Eighteenth-Century Culture», 15 (1986), pp. 97 sgg.

B. BUCHER, *La sauvage aux seins pendants*, Paris 1977 (nonostante il titolo, non malvagio).

S. BURGHARTZ (a cura di), *Inszenierte Welten: Die west- und ostindischen Reisen der Verleger de Bry, 1590-1630*, Basel 2004.

J. BURRIEZA SÁNCHEZ, *Jesuitas en Indias, entre la utopía y el conflicto...*, Valladolid 2007.

E. J. BURRUS, *The Impact of New World Discovery upon European Thought of Man*, in J. R. NELSON (a cura di), *No Man is Alien: Essays on the Unity of Mankind*, Leiden 1971, pp. 85 sgg.; *Alonso de la Vera Cruz († 1584), Pioneer Defender of the American Indians*, «Catholic Historical Review», 70 (1984), pp. 531 sgg.

M. B. CAMPBELL, *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400-1600*, Ithaca-London 1988, parte 2^a.

J. CAÑIZARES-ESGUERRA, *Nature, Empire, and Nation: Explanation of the History of Science in Iberian World*, Stanford Cal. 2006.

A. CARACCIOLO ARICÒ (a cura di), *L'impatto della scoperta dell'America nella cultura veneziana*, Roma 1990; *L'immagine del Nuovo Mondo nella cultura veneziana del Cinquecento*, «Versants. Revue suisse des littératures romanes», n. 22 (1992), *Notre Amérique*, pp. 69 sgg.

M. C. CARHART, *The Science of Culture in Enlightenment Germany*, Cambridge Mass. 2007.

A. A. CASSI, *Ultramar: L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Roma-Bari 2007.

J. CÉARD e J.-C. MARGOLIN (a cura di), *Voyager à la Renaissance...*, Paris 1987.

P. CHAUNU, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes, XVI^e siècle*, Paris 1969 (trad. it., col titolo *La conquista e l'esplorazione dei nuovi mondi*, Milano 1977), particolarmente il cap. 5.

M. P. CLARK (a cura di), *The Eliot Tracts...*, Westport 2003 (una diecina di scritti di missionari nella Nuova Inghilterra risalenti alla metà del XVII sec.).

H. CLASTRES, *Sauvages et civilisés au XVIII^e siècle*, in F. CHATELET (a cura di), *Histoire des idéologies* [anche in trad. it., Milano 1978], III (*Savoir et pouvoir du XVIII^e au XX^e siècle*), Paris 1978, pp. 209 sgg.

R. G. COLE, *Sixteenth-Century Travel Books as a Source of European Attitudes toward Non-White and Non-Western Culture*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 116/1 (1972), pp. 59 sgg.

J. R. CONSTANTINE, *The Ignoble Savage, an Eighteenth Century Literary Stereotype*, «Phylon», 27 (1966), pp. 171 sgg. (sulla figura del negro).

H. J. COOK, *Ancient Wisdom, the Golden Age, and Atlantis...*, «Terræ incognitæ», 10 (1978), pp. 25 sgg.

J. COTNAM e J. WARWICK (a cura di), *Écrits de voyage relatifs à la Nouvelle France / Travel Writings Related to New France*, «Revue de l'Université d'Ottawa / University of Ottawa Quarterly», 48 (1978), fasc. monografico.

A. CRAIUTU e J. C. ISAAC (a cura di), *America through European Eyes: British and French Reflections on the New World from the Eighteenth Century to the Present*, University of Pennsylvania 2009.

S. CRO, *The Noble Savage: Allegory of Freedom*, Waterloo On. 1990.

Découverte de l'Amérique, vol. coll. a cura del Centro sull'età umanistica, Tours 1968.

D. DELÂGE, *Le pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal 1985; D. DELÂGE e F. TRUDEL (a cura di), *La rencontre des deux mondes*, «Anthropologie et sociétés» (Québec), 15 (1991), n. 1, vol. monografico.

P. DEL NEGRO, *Il mito americano nella Venezia del Settecento*, Roma 1975 (poi, Padova 1986); *In margine ad una ricerca sul mito americano nella Venezia del Settecento: Alcune proposte metodologiche*, «Critica storica», 13 (1976), pp. 247 sgg.

F. DEL PINO-DÍAZ, *Culturas clásicas y americanas en la obra del padre Acosta*, in F. DE

SOLANO e F. DEL PINO-DÍAZ (a cura di), *América y la España del siglo* XVI, Madrid 1982, pp. 327 sgg.; *La Renaissance et le Nouveau Monde: José d'Acosta, jésuite anthropologue*, «L'Homme», 32 (1992), pp. 309 sgg.

Destins croisés: Cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens, Paris 1992, sulla colonizzazione, vol. coll. con *Préface* di F. Mayor.

F. DIAZ, *I filosofi e i selvaggi*, «Rivista storica italiana», 86 (1974), pp. 557 sgg.

J. A. DICKINSON e M. MAHN-LOT, *1492-1992: les Européens découvrent l'Amérique*, Lyon 1991.

H.-O. DILL, *Topoi, Klischees und Stereotype des Diskurses der Entdeckung*, «Renaissance-Hefte», 1 (1992), n. 4, pp. 6 sgg.

M. DONATTINI, *Giovanni Battista Ramusio e le sue "Navigationi": Appunti per una biografia*, «Critica storica», 17 (1980), pp. 55 sgg.; M. DONATTINI *et al.* (a cura di), *Per Adriano Prosperi*, II, *L'Europa divisa e i nuovi mondi*, Pisa 2011.

M. DUCHET (a cura di), *L'inscription des langues dans les relations de voyage (XVI^e-XVIII^e siècles)*, «Cahiers de Fontenay», n. 65-66 (1992), fasc. monografico.

R. S. DUNN, *Seventeenth-Century English Historians of America*, in J. M. SMITH (a cura di), *Seventeenth-Century America: Essays in Colonial History*, Chapell Hill 1959, pp. 195 sgg.

J.-P. DUVIOLS, *L'Amérique espagnole vue et rêvée: Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*, Paris 1985 (mentre ID., *Le miroir du nouveau monde: Images primitives de l'Amérique*, Paris 2006, è di riproduzioni di incisioni e pitture, come anche H. HONOUR, *The New Golden Land: European Images of America from the Discoveries to the Present*, London 1976, e R. DOGGETT (a cura di), *New World of Wonders: European Images of the Americas 1492-1700*, Washington 1992).

T. ELLINGSON, *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley 2001.

J. H. ELLIOTT, *The Mental World of Hernan Cortés*, «Transactions of the Royal Historical Society», s. 5, 17 (1967), pp. 41 sgg.; *The Discovery of America and the Discovery of Man*, «Proceedings of the British Academy», 58 (1972), pp. 101 sgg., poi in A. PAGDEN (a cura di), *Facing Each Other: The World's Perception of Europe and Europe's Perception of the World*, Aldershot 2000, pp. 159 sgg.; *Adamo e il nuovo mondo*, «Rivista storica italiana», 90 (1978), pp. 606 sgg.

«L'esprit créateur. The International Quarterly of French and Francophone Studies», 30 (1990), n. 39, fasc. monografico.

«Études françaises», 21 (1985), n. 2 (*Cartographies*), fasc. monografico.

European Americana: A Chronological Guide to Works Printed in Europa Relating to the Americas, 1493-1776, a cura di J. Alden *et al.*, New York 1980-88, 6 voll.

B. M. FAGAN, *Clash of Cultures*, Walnut Creek 1998.

K. M. FAULL (a cura di), *Anthropology and the German Enlightenment: Perspectives on Humanity*, Lewisburg 1995.

M. FAURE, *Le "Scottish Enlightenment": Naissance d'une anthropologie sociale*, «Revue de synthèse», 107 (1986), pp. 411 sgg.

CHR. F. FEEST (a cura di), *Indians and Europe: An Interdisciplinary Collection of Essays*, Aachen 1987.

E. FEIST HIRSCH, *The Discoveries and the Humanists*, in J. PARKER (a cura di), *Merchants and Scholars: Essays in the History of Exploration and Trade*, Minneapolis 1965, pp. 35 sgg.

B. FELDMAN e R. D. RICHARDSON (a cura di), *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Bloomington 1972.

F. FIDO, *I "philosophes", l'America e gli Indiani*, «Rivista di letterature moderne e comparate», 48 (1995), pp. 47 sgg.

L. FISHMAN, *French Views of Native American Women in the Early Modern Era: The Tupinamba of Brazil*, «Terræ incognitæ», 26 (1994), pp. 9 sgg.

K. FLASCH, *Die Historisierung des Anfangs bei Bayle, Vico und Voltaire*, «Zeitschrift für Ideengeschichte», 1 (2007), n. 2, pp. 29 sgg.

G. FOLENA, *Prime immagini colombiane dell'America nel lessico italiano* (1973), poi in ID., *Il linguaggio del caos: Studi sul plurilinguismo rinascimentale*, Torino 1991, pp. 111 sgg.

W. FRANKLIN, *Discoverers, Explorers, Settlers: The Diligent Writers of Early America*, Chicago 1979.

C. E. S. FRANKS, *In Search of the Savage Sauvage: An Exploration into North America's Political Cultures*, «American Review of Canadian Studies», 32 (2002), pp. 547 sgg. [la lambiccatura del titolo, perché anche nei secoli XVI- XVII *savage* sarebbe stato dispregiativo, al contrario di *sauvage*, e comunque per concludere che la ricerca non darebbe risultati].

M. C. FULLER, *Remembering the Early Modern Voyage: English Narratives in the Age of Europe Expansion*, New York 2008.

J. A. GAGLIANO e CH. É. RONAN (a cura di), *Jesuit Encounters in the New World...*, Rome 1997.

F.-M. GAGNON, *Ces hommes dits sauvages: L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal 1984.

J. GARBER, *Die "Bestimmung des Menschen" in der ethnologische Kulturtheorie der deutschen und französischen Spätaufklärung*, «Aufklärung», 14 (2002), n. 2 (*Aufklärung und Anthropologie*), pp. 161 sgg.

E. GARIN, *Alla scoperta del "diverso": i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in ID., *Rinascite e rivoluzioni: Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari 1975, pp. 327 sgg.

J. GASCOIGNE, *The Enlightenment and the Origins of European Australia*, Cambridge 2002.

M. GAUDIO, *Engraving the Savage: The New World and Techniques of Civilisation*, Minneapolis 2008.

CH. T. GEHRING e R. S. GRUMET, *Observations of the Indians from Jasper Danckaert's Journal, 1679-1680*, «Wiliam and Mary Quarterly», 44 (1987), pp. 104 sgg.

F. GEWECKE, *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart 1986.

J. GIL, *Mitos y utopías del Descumbrimiento*, 3 voll., Madrid 1989 (trad. it., Milano 1991 sgg.).

C. GINZBURG, *Gli europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani*, in F. GRAF (a cura di), *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften*, Basel 1992, pp. 111 sgg., poi in C. GINZBURG, *Il filo e le tracce: Vero falso finto*, Milano 2006, pp. 94 sgg.; *Mémoire et distance: Autour d'une coupe d'argent doré (Anvers, ca. 1530)*, «Diogène. Revue internationale des sciences humaines», n. 201 (2003), pp. 108 sgg.

F. GIORDANO e A. GUARALDO (a cura di), *Gli Indiani d'America e l'Italia...*, 3 voll., Alessandria 1997-2007; ma sui secoli XIX e XX.

L. M. GISI, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte in 18. Jahrhundert*, Berlin - New York 2007, pp. 114 sgg., cap. *Antike und "Wilde". Die Parallelisierung von Völkern unterschiedlicher Zeitalter als kulturgeschichtliche Konjektur.*

CL. J. GLACKEN, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley 1976.

G. GLIOZZI (a cura di), *La scoperta dei selvaggi: Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milano 1971 (antologia di testi).

A. G. GORDON, *Confronting Cultures: The Effect of the Discoveries on Sixteenth-Century French Thought*, «Terræ incognitæ», 8 (1976), pp. 45 sgg.

POL-P. GOSSIAUX, *L'homme et la nature: Genèses de l'anthropologie à l'âge classique, 1580-1750*, Bruxelles 1993.

A. GRAFTON, *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge Mass. 1992.

L. C. GREEN e O. P. DICKASON, *The Law of Nations and the New World*, Edmonton 1989.

S. GREENBLATT, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Oxford 1991 (trad. it., col titolo *Meraviglia e possesso...*, Bologna 1994); (a cura di), *New World Encounters*, Berkeley 1993.

J. P. GREENE, *The Intellectual Construction of America: Exceptionalism and Identity, from 1492 to 1800*, Chapell Hill 1993.

A. GRILLI *et al.*, *Aspetti della scoperta dell'America nella cultura del Cinquecento*, Milano 1993.

D. A. GRINDE e B. E. JOHANSEN, *Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy*, Los Angeles 1990, per i primi cinque capp.

S. GRUZINSKI e N. WACHTEL (a cura di), *Le Nouveau Monde. Mondes nouveaux: L'expérience américaine*, Paris 1996, particolarmente i saggi di H. G. Nutini, A. Pagden e A.-Chr. Taylor.

P. GUILLAUME e L. TURGEON (a cura di), *Regards croisés sur le Canada et la France: Voyages et relations du XVI^e au XX^e siècle*, Paris 2007.

K. S. GUTHKE, *Der Blick in die Fremde: Das Ich und das Andere in der Literatur*, Tübingen 2000, per i primi capp. relativi rispettivamente a A. von Haller, Lessing e Lichtenberg.

A. HADFIELD (a cura di), *Amazons, Savages and Machiavels: Travel and Colonial Writings in English, 1550-1630*, Oxford 2001 (antologia di testi).

TH. HAHN, *Indian East and West: Primitivism and Savagery in English Discovery Narratives of the Sixteenth Century*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 8 (1978), pp. 77 sgg.

M. HARBSMEIER, *Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen...* [nel Cinquecento tedesco], in A. MĄCZAK e H. J. TEUTEBERG (a cura di), *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte*, Wolfenbüttel 1982, pp. 1 sgg. (dove, pp. 65 sgg., anche P. BOERNER, *Die großen Reisesammlungen des 18. Jahrhunderts*); *Wilde Völkerkunde: Andere Welten in deutschen Reiseberichten der frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1994.

J. HART, *Representing the New World: The English and French Uses of the Example of Spain*, New York 2000; *Columbus, Shakespeare, and the Interpretation of the New World*, New York 2003; *Interpreting Cultures: Literature, Religion, and the Human Sciences*, New York 2006.

F. HARTOG, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris 2005 (ma, sui selvaggi, quasi niente).

D. A. HARVEY, *The French Enlightenment and Its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Science*, New York 2012.

G. HAWTHORN, *Enlightenment and Despair: A History of Social Theory*, Cambridge 1976, primi due capp.

J. HEERS, *La découverte de l'Amérique*, Paris 1991 (trad. it., Genova 1993).

G. HEIBRON, *The Rise of Social Theory*, trad. dall'olandese [1990], Cambridge 1995, cap. 1.

R. HEINRITZ, *"Andre fremde Welten". Weltbeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert*, Würzburg 1998.

M. HOUSEHOLDER, *Inventing Americans in the Age of Discovery: Narratives of Encounter*, Burlington 2011.

P. HULME, *Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean*, in S. B. SCHWARTZ (a cura di), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounter between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge 1994, pp. 157 sgg.

A. M. IACONO, *Teorie del feticismo...*, Milano 1985 (trad. franc., *Le féticisme. Histoire d'un concept*, Paris 1992), capp. 1-2; *Il borghese e il selvaggio: L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, Pisa 2003².

La imagen del Indio en la Europa moderna, Sevilla 1990, pp. 127 sgg., vol. coll. con *Prólogo* di J. Pérez.

G. IMBRUGLIA, *L'invenzione del Paraguay: Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli 1983.

R. H. JACKSON, *From Savages to Subjects: Missions in the History of the American Southwest*, Armonk N.Y. - London 2000.

A. JACOB, *Civilisation/sauvagerie: Le sauvage américain et l'idée de civilisation*, «Anthropologie et sociétés», 15 (1991), n. 1 (*La rencontre de deux mondes*), pp. 13 sgg.; *Le travail reflet des cultures: Du sauvage indolent au travailleur productif*, Paris 1994 (oltre a molti altri contributi, della stessa, ivi elencati).

C. J. JAENEN, *Friend and Foe: Aspects of French-Amerindians Cultural Contact in the 16th and 17th Centuries*, New York 1976; *Conceptual Frameworks for French Views of America and Amerindians*, «French Colonial Studies», 2 (1978), pp. 1 sgg.; *France and the New World: Some Neglected Writers and Views*, «Revue de l'Université d'Ottawa», 48 (1978), pp. 117 sgg.; *"Les Sauvages Américains": Persistence into 18th Century of Traditional French Concepts and Constructs for Comprehending Amerindians*, «Ethnohistory», 29 (1982), pp. 43 sgg.; *France's America and Amerindians: Images and Reality*, «History of European Ideas», 6 (1985), pp. 405 sgg.

H. JANTZ, *The Myths about America, Origins and Extensions*, «Jahrbuch für Amerikastudien», 7 (1962), pp. 6 sgg.

I. CH. JARVIS, *Thinking about Society: Theory and Practice*, Dordrecht 1986, cap. 6, *The Emergence of Social Anthropology from Philosophy*, ma sul XIX sec.

F. JENNINGS, *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*, Chapel Hill 1975 (trad. it., Torino 1991), ottimo.

C. R. JOHNSON, *The German Discovery of the World: Renaissance Encounters with the Strange and Marvelous*, Charlottesville 2008.

H. M. JONES, *O Strange New World: American Culture: The Formative Years* (1952), New York 1963; *America and French Culture, 1750-1848*, Westport Conn. 1973.

D. R. KELLEY, *The Prehistory of Sociology: Montesquieu, Vico, and the Legal Tradition*, in ID., *History, Law, and the Human Sciences: Medieval and Renaissance Perspectives*, London 1984, saggio 13°.

V. G. KIERNAN, *Noble and Ignoble Savages*, in G. S. ROUSSEAU e R. PORTER (a cura di), *Exoticism in the Enlightenment*, Manchester - New York 1990, pp. 86 sgg.

B. KINGSBURY (a cura di), *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo* (Settima giornata gentiliana, San Ginesio 1997), Milano 2001.

H. G. KIPPENBERG, *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton 2002.

L. KONTLER, *William Robertson and his German Audience on European and non-European Civilisations*, «Scottish Historical Review», 80 (2001), pp. 63 sgg.

J. KRISTEVA, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988 (anche trad. it., Milano 1990), *passim*.

A. KUPER, *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*, London - New York 2005², cap. 2.

S. LANDUCCI, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze 1973 (antologia di testi).

J. A. L. LEMAY, *The Frontiersman from Lout to Hero: Notes on the Significance of the Comparative Method and the Stage Theory in Early American Literature and Culture*, «Proceedings of the American Antiquarian Society», 88 (1978), pp. 187 sgg.

A. LENARDA, *L'esperienza della diversità, 1580-1780: I selvaggi e il nuovo mondo*, Torino 1979 (antologia di testi).

F. LESTRINGANT, *Le Huguenot et le sauvage: L'Amérique et la controverse coloniale au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Paris 1990; *Le cannibale, gran-*

deur et décadence, Paris 1994; *L'expérience huguenote au nouveau monde (XVI^e siècle)*, Genève 1996; *Jean de Léry, ou l'invention du sauvage...*, Paris 2005; (a cura di), *La France-Amérique (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris 1998.

H. LIEBERSOHN, *Aristocratic Encounters: European Travellers and Norh American Indians*, Cambridge 1998, cap. 1 (il grosso è sul XIX secolo).

S. LINON-CHIPON e D. VAJ (a cura di), *Relations savantes: Voyages et discours scientifiques*, Paris 2006.

M. LIVI BACCI, *Conquista: La distruzione degli Indios americani*, Bologna 2005 (trad. ingl., Cambridge 2008).

S. LO NIGRO, *Mondo primitivo ed Europa*, Catania 1970.

G. LUCIANI, *Le scienze sociali nel periodo dell'Illuminismo*, Milano 2004.

D. A. LUPHER, *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor 2003.

S. MACCORMACK, *On the Wings of Time: Roma, the Incas, Spain, and Peru*, Princeton 2007.

C. M. MACLACHLAN, *Spain's Empire in the New World: The Role of Ideas in Institutional and Social Change*, Berkeley 1988.

D. L. MADSEN (a cura di), *Visions of America since 1492*, New York 1994.

K. MAHLKE, *Indianer und Narren: Zur karnevalesken Rezeption von Jean de Lérys "Histoire d'un voyage..."*, in R. SCHLESIER e U. ZELLMANN (a cura di), *Reisen über Grenzen: Kontakt und Konfrontation, Maskerade und Mimikry*, Münster 2003, pp. 101 sgg.

F. MARENCO, *Introduzione*, in R. HAKLUYT, *I viaggi inglesi 1494-1600*, a cura di F. Marenco, I, Milano 1966, pp. 25-113.

P. J. MARSHALL e G. WILLIAMS, *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*, Cambridge 1982.

P. MASON, *Deconstructing America: Representations of the Other*, London - New York 1990; *Classical Ethnography and its Influence on the European Perception of the Peoples of the New World*, in HAASE e REINHOLD (a cura di), *The Classical Tradition and the Americas* cit., pp. 135 sgg.

J. M. MASSING, *Early European Images of America: The Ethnographic Approach*, in A. LEVENSON (a cura di), *Circa 1492: Art in the Age of Exploration*, Washington 1991, pp. 515 sgg.

G. MCGREGOR, *The Noble Savage in the New World Garden...*, Toronto 1988, ma sui secoli XIX e XX.

R. MERCIER, *Les Français en Amérique du Sud au XVIII^e siècle: la mission de l'Académie des sciences, 1735-1745*, «Revue française d'histoire d'Outre-Mer», 56 (1969), pp. 23 sgg.; *Image de l'autre et image de soi-même dans le discours ethnologique* [nella Francia del XVIII secolo], «Studies on Voltaire...», 154 (1976), pp. 1417 sgg.

A. MEYER, *Von der Wahrheit zur Wahrscheinlichkeit: Die Wissenschaft vom Menschen in der schottischen und deutschen Aufklärung*, Tübingen 2008.

M. MILANESI, *Introduzione*, in G. B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, I, Torino 1978.

A. MINERBI BELGRADO, *Materialismo e origine della religione nel Settecento*, Firenze 1977 (antologia di testi); *Voltaire, Bayle e la polemica sull'idolatria pagana*, «Saggi e ricerche di letteratura francese», 18 (1979), pp. 381 sgg.

R. MINUTI, *Civile e selvaggio*, in G. PAGANINI e E. TORTAROLO (a cura di), *Illuminismo: Un vademecum*, Milano 2008, pp. 59 sgg.

J. F. MOFFITT e S. SEBASTIAN, *Brave New People: The European Invention of the American Indian*, Albuquerque 1996.

B. MORALIS, *Montaigne et le mythe du bon sauvage de l'antiquité à Rousseau*, Paris 1989.

S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari 1971; *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Firenze 1982.

P.-F. MOREAU, *Société civile et civilisation*, e *Nature, Culture, Histoire*, in CHATELET (a cura di), *Histoire des idéologies* cit., pp. 21 sgg.

M. MORIN, *L'usurpation de la souveraineté autochtone: Le cas des peuples de la Nouvelle France et des colonies anglaises de l'Amérique du Nord*, Montréal 1997, sulle colonizzazioni.

J. MULDOON (a cura di), *The Spiritual Conversion of the Americas*, Gainesville Fla. 2004.

W. NEUBER, *Fremde Welt im europäischen Horizont: Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der frühen Neuzeit*, Berlin 1991.

The New World, «Representations», n. 33 (1991), fasc. monografico.

W. NIPPEL, *Griechen, Barbaren und "Wilde": Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt a. M. 1990, capp. 2-3; *The Construction of the "Other"*, in TH. HARRISON (a cura di), *Greeks and Barbarians*, Edinburgh 2002, pp. 278 sgg. (la seconda parte del saggio è sulla prima modernità).

TH. NUTZ, *"Varietäten des Menschengeschlechts". Die Wissenschaften vom Menschen in der Zeit der Aufklärung*, Köln 2009, cap. 3.

M. L. OBERG, *Dominion and Civility: English Imperialism and Native America, 1585-1685*, Ithaca-London 2003 (1ª ed., 1999).

E. O'GORMAN, *The Invention of America: An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of His History*, Bloomington 1961, sul primo decennio.

Origins of the Humam Sciences, «History of the Human Sciences», 6 (1993), n. 1, fasc. monografico.

A. PAGDEN, *The Impact of the New World on the Old: The History of an Idea*, «Renaissance and Modern Studies», 30 (1986), pp. 1 sgg.; *Eighteenth-Century Anthropology and the "History of Mankind"*, in D. R. KELLEY (a cura di), *History and the Disciplines...*, Rochester N.Y. 1997, pp. 223 sgg.

J. H. PARRY, *The Age of Reconnaissance: Discovery, Exploration and Settlement, 1400 to 1650*, Berkeley - Los Angeles - London 1963.

D. PASTINE, *I nuovi orizzonti dell'umanità*, in P. ROSSI e C. A. VIANO (a cura di), *Storia della filosofia*, III, *Dal Quattrocento al Seicento*, Roma-Bari 1995, pp. 229 sgg.; D. PASTINE *et al.*, *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo* XVII, Firenze 1978;

R. H. PEARCE, *Savagism and Civilisation: A Study of the Indians and the American Mind*, Baltimore 1965 (ed. rivista di *The Savages of America*..., Baltimore 1953).

L. POLIAKOV, *Les idées anthropologiques des philosophes du siècle des Lumières*, «Société française d'histoire d'Outre-Mer», 58 (1971), pp. 255 sgg.; *Le mythe arien*, Paris 1973 (anche trad. it., con prefazione di E. Collotti, Roma 1999), II, 2, cap. *L'anthropologie des Lumières*.

M. PREGLIASCO, *Antilia: Il viaggio e il Mondo nuovo (XV-XVII secolo)*, Torino 1992.

J. S. PREUS, *Explaining Religion*..., New Haven - London 1987, prime tre parti.

CH. PRINCIPE, *Les Jésuites missionnaires auprès des Amérindiens du Canada*, in G. DEMERSON *et al.* (a cura di), *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Clermont-Ferrand 1987, pp. 309 sgg. (e anche qualche altro contributo, in questa raccolta).

A. PROSPERI, *America e Apocalisse*, «Critica storica», 13 (1976), pp. 1 sgg., poi in ID., *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa 1999; A. PROSPERI e W. REINHARD (a cura di), *Die Neue Welt im Bewusstsein der Italiener und Deutschen des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1991 (ed. it., Bologna 1992, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico» di Trento, Quaderno 33).

B. A. QUEIJA e S. GRUZINSKI (a cura di), *Entre dos mundos: Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla 1997.

D. B. QUINN (a cura di), *The Hakluyt Handbook*, London 1974; *Renaissance Influences in English Colonization*, «Transactions of the Royal Historical Society», s. 5, 26 (1976), pp. 73 sgg.

J. RABASA, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, London 1993.

W. RALEIGH, *La ricerca dell'Eldorado*..., a cura di F. e F. Marenco, Milano 1982.

C. RANGEL, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Paris 1976 (trad. it., Milano 1989).

W. REINHARD (a cura di), *Humanismus und neue Welt*, Bonn 1987.

F. REMOTTI, *La tolleranza verso i costumi*, in C. A. VIANO (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Torino 1990, pp. 165 sgg.

M. RICHTER, *The Comparative Study of Regimes and Societies*, in M. GOLDIE e R. WOLKER (a cura di), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge 2006, pp. 147 sgg.; dove anche, pp. 218 sgg., W. PROSS, *Naturalism, Anthropology, and Culture*.

G. ROBEL, *Reisen und Kulturbeziehungen in Zeitalter der Aufklärung*, in B. I. KRASNOBAEV *et al.*, *Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehungsforschung*, Berlin 1980, pp. 9 sgg.

L. ROBLES (a cura di), *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid 1992 (trad. it., Milano 2003, col titolo *E la filosofia scoprí l'America: L'incontro-scontro tra filosofia europea e culture precolombiane*).

J. G. RODRIGUEZ, *La idea de Roma e la historiografia indiana (1492-1550)*, Madrid 1981.

F. ROSSI, *L'idea dell'America nella cultura inglese (1500-1625)*, Bari 1986.

PH. H. ROUND, *The Return of Natives...*, «Early American Literature», 40 (2005), pp. 375 sgg. (rassegna di studi).

A. L. ROWSE, *The Elizabethans and America*, London 1959, cap. 8.

J.-P. RUBIÉS, *New Worlds and Renaissance*, «History and Anthropology», 6 (1993), pp. 157 sgg.; *Travel Writing and Ethnography*, in P. HULME e T. YOUNGS (a cura di), *The Cambridge Companion to Travel Writing*, Cambridge 2002, pp. 242 sgg.; *Travellers and Cosmographers: Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology*, Aldershot 2007; *Texts, Images, and the Perception of "Savage" in Early Modern Europe...*, in K. SLOAN (a cura di), *Europe Visions, American Voices*, London 2009, pp. 120 sgg. (e molti altri contributi, oltre ai precedentemente citati).

I. SACHS, *Du Moyen Age à nos jours: Européo-centrisme et découverte du Tiers Monde*, «Annales E. S. C.», 21 (1966), pp. 465 sgg.

N. SALISBURY, *Manitou and Providence: Indians, Europeans, and the Making of New England, 1500-1643*, Oxford 1982.

C. O. SAUER, *Sixteenth Century North America: The Land and the People as Seen by the Europeans*, Berkeley 1971.

M. R. SAURIN DE LA IGLESIA, *L'idea dell'America negli scrittori spagnoli del Cinquecento*, Urbino 1986 (antologia di testi).

G. M. SAYRE, *Les sauvages américains. Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*, Chapell Hill - London 1997.

G. V. SCAMMELL, *The New Worlds and Europe in the Sixteenth Century*, «Historical Journal», 12 (1969), pp. 389 sgg.

R. SCHILZ (a cura di), *Aufbruch in neue Welten und neue Zeiten...*, München 2003 («Historische Zeitschrift», Beihefte, n. F., XXXIV).

B. SCHMIDT, *Space, Time, Travel: Hugo de Groot, Johannes de Laet, and the Advancement of Geographical Learning*, «Lias. Sources and Documents relating to Early Modern History of Ideas», 25 (1998), pp. 177 sgg.; *Innocence Abroad: The Dutch Imagination and the New World, 1570-1670*, Cambridge 2001.

S. SEIDMAN, *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, Berkeley - Los Angeles 1963, pp. 21 sgg., cap. *The Enlightenment*.

Séminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale, *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde* [sull'Europa], Paris 1981, 3 voll.

H. L. SHAPIRO, *Anthropology and the Age of Discovery*, in R. A. MANNERS (a cura di), *Process and Pattern in Culture: Essays in Honor of Julian H. Steward*, Chicago 1964, pp. 337 sgg.

R. B. SHER e J. R. SMITTEN (a cura di), *Scotland and America in the Age of the Enlightenment*, Edinburgh 1990.

A. SINCLAIR, *The Savage: A History of Misunderstanding*, London 1977.

G. E. SIOUI, *Pour une autohistoire amérindienne: Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec 1990, edificante.

J. S. SLOTKIN, *Readings in Early Anthropology*, New York 1965.

D. B. SMITH, *Le sauvage: The Native People in Quebec Historical Writing on the Heroic Period (1543-1663) of New France*, Ottawa 1974 (in franc., Montréal 2005).

L. SOZZI, *Un selvaggio a Parigi. Miraggio utopico e progetto politico nel "Viaggio attorno al mondo" di Bougainville e nel "Supplemento" di Diderot*, Roma 2009.

C. SPILA (a cura di), *Nuovi mondi: Relazioni, diari e racconti di viaggio* [italiani] *dal XIV al XVII secolo*, Milano 2010 (antologia di testi).

J. STAGL, *A History of Curiosity: The Theory of Travel, 1550-1800*, Chur 1995.

G. G. STROUMSA, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge Mass. - London 2010, cap. 1.

P. STRYDOM, *Discourse and Knowledge: The Making of Enlightenment Sociology*, Liverpool 2000, la seconda metà su Th. More, Hobbes, Vico, Montesquieu, Ferguson e Millar.

F. SURDICH, *Verso il Nuovo Mondo: La dimensione e la coscienza delle scoperte*, Firenze 1991; *Verso il Nuovo Mondo: L'immaginario europeo e la scoperta dell'America*, Firenze 2002.

G. THÉRIEN (a cura di), *Figures de l'Indien*, Montréal 1995.

A. TOVAR, *L'incorporation du Nouveau Monde à la culture occidentale*, in R. B. CASTRO (a cura di), *The Discovery of America and the Geographical and Historical Integration of the World*, «Cahiers d'histoire mondiale...», 6 (1960), n. 2, pp. 9 sgg.

B. G. TRIGGER, *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered*, Montreal-Ithaca 1986.

M. TRULLI, *Il nuovo mondo nella letteratura di viaggio elisabettiana*, Bari 2000.

L. TURGEON, D. DELÂGE e R. OUELLET (a cura di), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI^e-XX^e siècle*, Paris 1996.

Uomini dell'altro mondo: L'incontro con i popoli americani nella cultura italiana ed europea, vol. coll., Roma 1993.

A. T. VAUGHAN, *New England Frontier: Puritans and Indians, 1620-1675*, New York - London 1979 [1ª ed., 1965]; *Early English Paradigms for New World Natives*, «Proceedings of the American Antiquarian Society», 102 (1992), pp. 33 sgg.

H. F. VERMEULEN, *Göttingen et la "science des peuples": Ethnologie et ethnographie dans les Lumières allemandes, 1710-1815*, in H. E. BÖDEKER *et al.* (a cura di), *Göttingen vers 1800: L'Europe des sciences de l'homme*, Paris 2010 (trad. dal tedesco), pp. 247 sgg.

E. VIBART, *Tahiti, naissance d'un paradis au siècle des Lumières*, Paris 1987.

M. WADE, *The French and the Indians*, in H. PECKHAM e CH. GIBSON (a cura di), *Attitudes of Colonial Powers toward the American Indian*, University of Utah Press 1969, pp. 61 sgg.

G. WARKENTIN e C. PODRUCHNY (a cura di), *Decentring the Renaissance: Canada and Europe in Muldisciplinary Perspective, 1500-1700*, Toronto 2001, *passim*.

D. J. WEBER, *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*, New Haven - London 2005.

J. WHATLEY, *Savage Hierarchies: French Catholic Observers of the New World*, «Sixteenth Century Journal», 17 (1986), pp. 319 sgg.

R. WOKLER, *From "l'homme physique" to "l'homme moral" and Back: Towards a History of Enlightenment Anthropology*, «History of the Human Sciences», 6 (1993), pp. 121 sgg. (e anche ulteriori contributi).

R.-R. WUTHENOW, *Die erfahrene Welt: Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*..., Frankfurt a. M. 1980.

H. ZAMMITO, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago 2002.

S. ZANOVELLO, *L'influenza della scoperta del Nuovo Mondo sulla coscienza italiana del Seicento*, nel vol. coll. *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, I, Genova 1975, pp. 127 sgg. (anche nella trentina di voll. successivi, contributi di interesse per noi).

S. ZATTI (a cura di), *La rappresentazione dell'altro nei testi del Rinascimento*, Lucca 1998.

E. ZERUBAVEL, *Terra cognita: The Mental Discovery of America*, London 2003 (1ª ed., 1992).

Indice dei nomi

Abbadie, Jacques, 178 e n, 389, 390.
Abbatista, Guido, 360, 393.
Abbeville, Claude d', 175 n.
Abbot, George, 129 e n.
Abbott, Philip, 376.
Abellan, José Luis, 102 n.
Acosta, José de, 63 n, 64 n, 96 e n, 105 e n, 106 e n, 107 e n, 108 e n, 109, 112 e n, 113, 122, 146 e n, 147, 165 e n, 166 e n, 170, 171, 173 e n, 185, 186 n, 195 e n, 215 e n, 239 e n, 240, 246, 247 n, 250, 329 e n, 346 e n, 373, 381, 389, 402.
Adair, James, 210 n, 375.
Adam, Charles, 32 n.
Adams, John, 402.
Adams, William Yewdale, 360.
Agricola, Georg (*o* Giorgio), 294 n.
Agrippa di Nettesheym, Heinrich Cornelius, 71 e n.
Ahnert, Thomas, 369.
Akagi, Shozo, 384.
Albanese, Denise, 359.
Alberti, Leon Battista, 29.
Albònico, Aldo, 44 n.
Alethaeus, Theophilus, *vedi* Leyser, Johann.
Algarotti, Francesco, 50 e n, 403.
Allen, Dom Cameron, 247 n.
Allen, Percy Stafford, 13 n.
Althusius, Johannes, 26 n, 30 n, 367.
Álvarez de Miranda, Pedro, 46 n, 366.
Ammiano Marcellino, 33 n.
Ammonio di Alessandria, 33 n.
Andrew, Valls, 371.
Andrews, Kenneth R., 376.
Anghiera, Pietro Martire d', 34, 49, 103 n, 109 n, 154 e n, 158, 170.
Anquetil-Duperron, Abraham-Hyacinthe, 393.
Apih, Elio, 403.
Appleby, Joyce, 163 n.
Aquilecchia, Giovanni, 3, 38 n, 360.
Arciszewski, Krzystof, 381.
Aristotele, 16, 21 n, 22, 23 e n, 24, 26, 27 n, 37 e n, 54 e n, 55 e n, 56, 69, 79 n, 93, 101 e n, 104 e n, 105, 106 n, 108, 117, 118, 122 e n, 131 e n, 132 e n, 138, 141, 142, 148 e n, 156, 158, 172, 223, 271, 311 e n, 323 n, 335 n, 368, 375.
Armitage, David, 4 n.
Arnauld, Antoine, 122 e n, 188 e n, 192 e n.
Arneil, Barbara, 377.
Ash, John, 49.
Atalarico, re degli Ostrogoti, 33.
Atkinson, Geoffroy, 15 e n.
Atucha, Iñigo, 22 n.
Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano, 364.
Auxiron, Claude-François-Joseph d', 161 n.
Avity, Pierre d', 35 n, 373.
Axtell, James, 54 n.

Baader, Horst, 364.
Babelon, André, 385.
Baciero, Carlos, 119 n.
Bacone, Francesco, 4 n, 27 e n, 40 e n, 50 e n, 68 e n, 95 e n, 131, 153, 173 e n, 174, 246, 247 e n, 308 e n, 403.
Badaloni, Nicola, 43 n.
Badouin, Jean, 145 n.
Baker, Keith Michael, 367.
Baldwin, Geoffrey P., 364.
Ball, Terence, 163 n.
Banier, Antoine, 212 n, 385, 387.
Banos, Théophile de, 25.
Barber, Giles, 371.
Barbeyrac, Jean de, 134 n, 364, 393.
Barbieri, Alvaro, 16 n.
Barbour, Philip L., 39 n.
Barclay, John, 365.
Baron, Hans, 23 n,
Barrero, Ana María, 107 n.
Barros, Juan de, 363.
Barrow, Isaac, 386.
Bartra, Roger, 379.

Basoni, Roger, 270 n.
Bataillon, Marcel, 99 n, 283 n.
Battistini, Andrea, 222 n, 237 n.
Baude, Joseph, 185 n.
Baudeau, Nicolas, 353 n.
Bauer, Johann Carl, 393.
Baumgarten, Britta, 22 n.
Bayer, Raymond, 72 n.
Bayle, Pierre, 12, 67 e n, 80 e n, 81 e n, 152 e n, 165, 174 n, 176, 177 e n, 179 e n, 180 e n, 181 e n, 183, 184, 185 e n, 186, 187 e n, 188 e n, 189 e n, 190 e n, 191, 192 e n, 193 e n, 194 e n, 198, 202 e n, 207, 217 e n, 218, 219 e n, 231, 235 e n, 236 e n, 238, 239 e n, 241, 245, 253 n, 382-84, 386, 389, 393, 398.
Beattie, James, 27 e n, 372.
Beaud, Olivier, 45 n.
Beaulieu, Anne-Marie, 37 n.
Beccaria, Cesare, 45, 50 e n, 51 n, 350 e n.
Becconsall, Thomas, 371.
Bekmann, Johann Christoph, 104 n.
Beda, il Venerabile, 22 e n.
Behn, Aphra, 360.
Bekker, Balthazar, 193 n, 206 e n.
Bekmann, Johann Christoph, 104 n.
Bellarmino, Roberto, santo, 259, 260 e n.
Belleforest, François de, 35 e n, 76 n, 182 e n, 382, 392, 393.
Bellini, Giuseppe, 367.
Belloni, Gino Manfred, 26 n.
Beltrami, Pietro G., 129 n.
Bembo, Pietro, 154 n.
Bennett, John W., 12 n.
Benoît, Jean-Daniel, 42 n.
Benveniste, Émile, 41 e n, 366.
Benzoni, Girolamo, 190 e n.
Bergier, Nicolas-Sylvestre, 385, 386.
Bernard, Carmen, 381.
Bernard, Jacques, 179 n, 194 n, 206 n, 238, 384, 386, 403.
Bernard, Jean-Frédéric, 384.
Bernard, Richard, 83 n.
Bernardino de Sahagún, 32 e n.
Berry, Christopher J., 385.
Bertelloni, Francisco, 118 n.
Berthiaume, Pierre, 381, 382.
Bertolucci Pizzorusso, Valeria, 16 n.
Bettinelli, Saverio, 43.
Beverley, Robert, 194 n, 383.
Beyerlinck, Lawrence, 365.
Biard, Pierre de, 9, 10 e n, 39 e n, 113, 114 e n.
Bideaux, Michel, 56 n, 394.
Bidney, David, 96 n.
Bierling, Friedrich Wilhelm, 118 n, 374, 382.
Billacois, François, 25 n.
Bingham, Alfred J., 362.
Binoche, Bertrand, 374.
Biral, Alessandro, 367.
Bissell, Benjamin, 266 n, 362.
Bitterli, Urs, XIII, 4 n, 359, 392.
Blackstone, William, 27 n, 377.
Blackwell, Thomas, 74, 387.
Blair, Hugh, 53 n, 387.
Blom, Hans W., 369.
Blumenbach, Johann Friedrich, 264.
Boas, George, 7 n, 8 n.
Bobbio, Norberto, 163 e n, 367.
Boccaccio, Giovanni, 7 e n, 8 e n, 12 n, 33 e n.
Boccalini, Traiano, 27 e n, 110 e n, 193, 194 e n.
Boch, Julie, 204 n.
Bochart, Samuel, 169.
Bödeker, Hans Erich, 42 n, 367.
Bodin, Jean, 13, 26, 42 e n, 70 e n, 75 e n, 123 e n, 136, 140 e n, 153, 223, 225 e n, 226 e n, 228 e n, 242 n, 323 e n, 324 e n, 363, 377, 395.
Boecler, Johann Heinrich, 68 n.
Boemus, Johannes, 8 e n, 233 e n.
Boer, Pim den, 25 e n, 47 n.
Böhmer, Justus Henning, 395.
Boineburg, Johann Christian, 59 n.
Bolingbroke, Henry Saint-John, 67, 376, 377, 379.
Bonnier, Henry, 86 n.
Borghero, Carlo, 384.
Bosman, Willem, 384.
Bossuet, Jacques-Bénigne, 149 n, 169 e n, 233, 234 e n.
Boston, Thomas, 262 n.
Boswell, James, 48, 49 e n.
Botero, Giovanni, 29, 35 e n, 42 e n, 64 e n, 165 n, 307, 308 e n, 317 e n, 373.
Boturini Benaduci, Lorenzo, 43 n.
Boucher, Pierre, 351 n.
Boudou, Bénédicte, 16 n.
Bougainville, Louis-Antoine, barone di, 5, 394, 400.
Bouhours, Dominique, 104 n.
Boulanger, Nicolas-Antoine, 223 n, 262 n, 393, 394.
Bourges, Jacques de, 186 n, 187 n.
Bovero, Michelangelo, 163 n.
Bowden, Brett, 366.
Boyle, Robert, 219 n.
Bramhall, John, 137 e n, 173 n, 174, 375.
Branca, Vittore, 8 n.
Brancourt, Jean-Pierre, 364.
Brandt, Reinhard, 380.
Brant, Sebastian, 13 n.

Braudel, Fernand, 41 n.
Brébeuf, Jean de, 114 e n.
Bredvold, L. I., 374.
Brenna, Luigi, 189, 191 n.
Bressani, Francesco Giuseppe, 114 n, 351 n, 383.
Brett, Annabel, 260 n, 364.
Broberg, Gunnar, 293 n.
Broce, Gerald, 395.
Brooks, Richard A., 347 n.
Brosses, Charles de, 17 n, 198, 199 e n, 204 e n, 205 e n, 206 e n, 211 e n, 212 e n, 213 e n, 214 e n, 215 e n, 216 e n, 217, 219, 384, 385.
Brotherston, Gordon, 393.
Brown, John, 47 e n, 367, 387.
Brown, John L., 225 n.
Brown, Thomas, 40 e n.
Brucker, Johann Jacob, 374.
Bruland, Hansjörg, 393.
Brunet, Gustave, 361.
Bruni, Leonardo, 23 e n, 24, 26, 54.
Brunner, Otto, 42 n, 366.
Bruno, Giordano, 3 e n, 6 n, 30 e n, 38 e n, 153, 155 n, 360, 372.
Bryson, Anna, 365.
Bryson, Gladys, 359.
Buchan, Bruce, 151 n.
Buckle, Stephen, 377.
Buddeus (*o* Budde), Johann Franz, 187 n, 262 n, 390.
Buffier, Claude, 48 e n.
Buffon, Georges-Louis Leclerc, conte di, 159, 160 e n, 161 e n, 264 e n, 289 e n, 303, 308 e n, 309 e n, 316, 323, 329 e n, 343, 344 n, 347, 348 n, 380, 395, 400, 402.
Bührmann, Mario, 379.
Burgaleta, Claudio M., 105 n.
Buridano, Giovanni (Jean Buridan), 54 n, 363.
Burke, Edmund, 27, 274 e n, 329, 330 e n.
Burke, Peter, 361, 364.
Burke, William, 387.
Burlamaqui, Jean-Jacques, 27 n.
Burnet, Thomas, 371, 390.

Calvino, Giovanni, 42 e n, 119 e n, 172, 183, 186.
Camerarius, Philipp, 54 n, 361.
Camilli, Camillo, 365.
Caminha, Pero Vaz de, 360.
Campbell, Roy Hutcheson, 369.
Campeau, Lucien, 10 e n, 11 n, 39 n, 57 n, 114 n, 128 n, 168 n, 370.
Camporesi, Piero, 362.
Canguilhem, Georges, 385.
Cañizares-Esguerra, Jorge, 382, 393.
Canova, Andrea, 259 n.
Cantillon, Richard, 307.
Cantimori, Delio, XIII.
Canziani, Guido, 123 n.
Cao, Gian Marco, 70 n.
Cappel, Louis, 192 n.
Cardano, Girolamo, 70 e n, 393.
Carey, Daniel, 77 n, 88 n.
Carile, Paolo, 25 n.
Carletti, Francesco, 38 n.
Carli, Gian Rinaldo, 44 e n, 45 e n, 366, 403.
Carlino, C., 114 n.
Carlo V d'Asburgo, 225 n.
Carlos Jacques, T., 362.
Caronelli, Pietro, 395.
Carroll, Peter N., 382.
Cartesio, Renato, 32 e n, 61, 62 e n, 72 e n, 73 e n, 76, 95 e n, 174, 370, 371.
Cartier, Jacques, 56 n, 338 n.
Carver, Jonathan, 204 n, 378, 403.
Casaubon, Isaac, 61.
Casaubon, Méric, 61 e n, 77, 78 e n.
Caspar, Max, 38 n.
Cassiodoro, 33 e n.
Castel, Louis-Bertrand, 197 n, 301 n.
Castiglione, Baldassarre, 30.
Castilhon, Jean-Louis, 266 n, 398.
Cattaneo, Carlo, 245.
Cavalca, Domenico, 24 n.
Cave, Alfred A., 362, 376.
Cavendish, Henry, 74.
Cecrope, 261.
Cervantes, Fernando, 382.
Cesalli, Laurent, 118 n.
Cesare, Gaio Giulio, 74, 75, 341.
Chabod, Federico, 364.
Chambers, Ephraim, 43 n, 56 n.
Chamley, Paul F., 401.
Champlain, Samuel de, 74, 113 e n, 176 n.
Chappey, Jean-Luc, 17 n.
Charlevoix, Pierre-François-Xavier de, 249 n, 297 n, 341 e n, 398, 399.
Charron, Pierre, 64 n, 65 n, 67 n, 69 n, 91 n, 92 n, 282 n, 382.
Chartier, Roger, 31 n.
Chastellux, François-Jean de, 270 e n, 324 n.
Chaucer, Geoffrey, 200 n.
Chauchetière, Claude, 11 n.
Chauvin, Étienne, 365, 366.
Cherbury, Edward Herbert di, 62 n, 168 e n, 169 e n, 174, 179, 180 e n, 186, 202.
Chevalier, Maxime, 367.
Chiappelli, Fredi, 120 n, 364, 379.
Chignola, Sandro, 366.
Child, Josiah, 95 n.

Chinard, Gilbert, XI, 6, 8 e n, 18, 400.
Chokier de Surlet, Jean de, 363.
Cicerone, Marco Tullio, 9 n, 17 e n, 22 e n, 23, 42 e n, 49 e n, 70 n, 83 n, 105, 128, 129 e n, 165 n, 171 n, 172, 178 n, 183, 184, 185 e n, 186, 240 n, 259, 260 e n.
Ciliberto, Michele, 3 n, 360.
Cipolloni, Marco, 336 n.
Clarke, Samuel, 375.
Clastres, Hélène, 182 n.
Clastres, Pierre, 373, 374.
Clavigero, Francesco Xaverio, 51 e n, 403.
Closson, Marianne, 382.
Cloyd, Emily Lois, 331 n.
Clüver, Philipp, 223 e n, 244 n, 365.
Coco, Antonio, 386.
Colacio, Matteo, 22 n.
Colden, Cadwallader, 378, 398.
Colletti, Lucio, 341 n.
Collo, Paolo, 38 n.
Colombo, Cristoforo, 11 n, 13, 14, 56 e n, 73, 108, 109 e n, 128, 164 e n.
Comte, Auguste, 197 e n, 199.
Condillac, Étienne Bonnot de, 161 e n, 195, 196 e n, 264, 393.
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di, 246, 362.
Condren, Conal, 364.
Confucio, 251.
Connor, Bernard, 161 n.
Conring, Hermann, 24 n, 156 e n, 157 e n, 232 n, 354, 403.
Contant Dorville, André-Guillaume, 184 n.
Conti, Antonio, 244 n.
Conti, Lorenzo, 42 n.
Cook, James, 5.
Copans, Jean, 17 n.
Coréal, François, 195 e n.
Cortelazzo, Manlio, 365.
Cortés, Hernán, 48, 64, 127.
Cortesão, Jaime, 360.
Costa, Gustavo, 155 n, 233 n.
Cotgrave, Randle, 28 e n, 30 e n.
Court de Gébelin, Antoine, 86 n, 362.
Courtney, Cecil Patrick, 371.
Covarrubias y Orozco, Sebastián de, 28 n.
Cozzi, Luisa, 65 n.
Crane, Ronald Salmon, 233 n, 387.
Crashaw, William, 40 e n.
Crell, Jean (Johannes Crellius), 178 e n, 192 n.
Cristofolini, Paolo, 235 n, 389.
Croce, Benedetto, 231 n, 233 n, 253 n, 388.
Cromartie, Alan, 122 n.
Crouzet, Denis, 107 n.
Cudworth, Ralph, 169 e n, 200 n, 238.
Culverwell, Nathaniel, 63 n.
Cumberland, Richard, 63, 180 e n.

Daher, Andréa, 175 n.
Dal Pozzo, Giovanni, 403.
D'Ancona, Alessandro, XI.
Daniel, Gabriel, 397.
Daniel, George Bernard jr, 157 n.
Dann, Otto, 367.
Dante Alighieri, 23, 24 n, 29, 33 n, 363.
Dapper, Olfert, 236 n.
Daston, Lorraine, 369.
David, Jean, 347 n.
David, Madeleine, 385.
Davis, David Brion, 99 n.
Davis, Edward B., 219 n.
De Beer, Esmond Samuel, 371.
De Bellis, Ennio, 30 n.
Debofle, Pierre, 35 n.
De Bry, Theodor, 39 n, 237, 386.
Decembrio, Angelo Camillo, 43 n, 44 n.
Defoe, Daniel, 264 e n.
De Jean, Joan, 50 n.
Delamare, Nicolas, 28.
Del Col, Andrea, 361.
Delgado, Juan José, 46 e n.
Delhaume, Bernard, 290 n.
Delisle de Sales, Jean-Baptiste-Claude, 362.
Della Casa, Giovanni, 30.
Della Lana, Jacopo, 363.
Del Nero, Piero, 24 n.
Del Pino-Díaz, Fermín, 12 n, 105 n, 329 n.
Del Prete, Antonella, 225 n.
Deluz, Christian, 360.
De Mello e Souza, Laura, 382.
Démeunier, Jean-Nicolas, 350 e n.
Democrito di Abdera, 200 n.
Dempsey, Jack, 184 n.
Denby, David, 396.
Deneys, Anne Henry, 288 n.
Derodon, David, 178 n.
Descartes, René, *vedi* Cartesio, Renato.
Deschamps, Léger-Marie, 290 e n.
Desmaizeaux, Pierre, 118 n.
Destutt de Tracy, Anthoine-Louis-Claude, conte, 298 e n, 299.
Désy, Pierrette, 182 n.
Diaz, Furio, XIII, XIV.
Dickason, Olive Patricia, 373.
Dickens, Charles John Huffam, 361
Diderot, Denis, 5, 18, 19, 43, 71, 75, 100 e n, 161 e n, 162 e n, 271 n, 282 e n, 285 n, 295 n, 314 e n, 339 n, 359, 385, 402.
Diez, Heinrich Friedrich, 277 e n, 278, 279.
Diodoro Siculo, 212 n, 260.

Dione Cassio Cocceiano, 364.
Dipper, Christof, 392.
Dodds, Muriel, 296 n.
Doig, David, 354 e n, 355, 356.
Domat, Jean, 45 n.
Domenichini, Daniele, 221 n.
Donattini, Massimo, 359.
Doria, Paolo Mattia, 51 e n.
Döring, Detlef, 59 n.
Dougherty, Carol, 54 n.
Douthwaite, Julia V., 393.
Dowdall, Harold Chaloner, 364.
Dreitzel, Horst, 364.
Dryden, John, 64, 275 n, 361
Duchet, Michèle, XIII, 161 n, 162 n, 295 n, 314 n, 360, 385, 402.
Dufour, Alfred, 369.
Du May, Louis, 110 n, 193, 194.
Dumont de Montigny, Jean-François-Benjamin, 381.
Dunbar, James, 290 e n.
Duni, Emmanuele, 233 n, 390, 391.
Dunn, John, 362.
Du Pont de Nemours, Pierre-Samuel, 304 n, 353 n.
Dupront, Alphonse, 7 n.
Duso, Giuseppe, 367.
Du Tertre, Jean-Baptiste, 191, 192 e n, 276 n, 352 n, 395.
Duviols, Jean-Paul, 392.

Eachard, John, 137 n.
Eden, Richard, 34.
Edgerton, Robert, 12 n.
Eggers, Daniel, 374.
Egidio da Viterbo, 382.
Ehrenberg, John, 367.
Eliade, Mircea, 7 n.
Elias, Norbert, 30.
Elliott, John Huxtable, XIII, 70 n.
Ellis, Elisabeth, 367.
Engels, Friedrich, XIII.
Ennodio, Magno Felice, 33 e n.
Erasmo da Rotterdam, 13 e n, 14 e n, 24 e n, 30, 31, 69 e n, 128 e n.
Ehrard, Jean, 97 n.
Epicuro, 231.
Ernout, Alfred, 240 n.
Erodoto, 12, 16, 55 n, 61, 68 n, 74, 209.
Escobar, José, 367.
Eskénazi, André, 309 n.
Espiard de La Borde, François-Ignace, 352 n, 398.
Estienne, Henri (Henricus Stephanus), 16 e n, 61, 77.
Faber, Richard, 168 n.
Fabricius, Johann Albert, 372.
Fabricius, Johann Ludwig, 181 e n, 184 e n, 185 e n, 186 e n, 187 n, 188, 190.
Faessel, Sonia, 394.
Fairchild, Hoxie Neale, 361.
Falconer, William, 350 n.
Falkenstein, Lorne, 385.
Farr, James, 5 n.
Fattori, Marta, 375.
Febvre, Lucien, 41 e n, 349 n, 351 n, 361, 366.
Feder, Johann Georg, 350 n.
Fénelon, François de Salignac de la Mothe, 50 n, 125 n, 189 n.
Fenton, William Nelson, 387.
Fenzi, Enrico, 24 n.
Féraud, Jean-François, 366.
Ferecrate, 368.
Ferguson, Adam, 13, 41, 44 n, 46, 47, 53 e n, 135, 246, 265, 266, 270 n, 272, 273 e n, 274-76, 277 e n, 285 n, 291 n, 301 e n, 303 e n, 307 n, 310, 311 e n, 335 n, 340 e n, 341 n, 346 n, 368, 398.
Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, 101, 102 e n, 109 n, 128, 241, 242 e n, 244 e n.
Ferraro, Domenico, 393.
Fetscher, Irving, 377.
Feuerbach, Anselm, 394.
Ficino, Marsilio, 23 e n.
Fieser, James, 203 n.
Filangieri, Gaetano, 44 e n.
Filmer, Robert, 125, 136 n, 146, 148, 149 n, 261 n.
Finetti, Gian Francesco, 119 n, 233 e n, 261 n.
Fink-Eitel, Heinrich, 360.
Fioravanti, Gianfranco, 55 n.
Fiorillo, Vanda, 377.
Firpo, Luigi, 27 n, 50 n.
Fitzmaurice, Andrew, 376, 379.
Flaminio, Marcantonio, 379.
Florio, Giovanni (*o* John), 27, 29, 30, 35, 56, 57 e n.
Flüeler, Christoph, 54 n.
Foigny, Gabriel, 117.
Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 48 e n, 49 n, 50 n, 85, 196 e n, 197 e n, 210, 211 e n, 229 e n, 244, 246 e n, 255 e n, 265, 268, 286 n, 287, 323, 384, 386, 387, 391, 400, 401.
Forbes, Duncan, 369.
Ford, Paul Leicester, 163 n.
Forde, Steven 376.
Foresti, Giacomo Filippo, 56 n.

Hufeland, Gottlieb, 368.
Huizinga, Johan, 47 n.
Hulme, Peter, 394.
Humboldt, Alexander von, 5, 17, 349.
Hume, David, 3 e n, 5 e n, 46 e n, 53, 86 e n, 87, 98 e n, 128 e n, 152, 153 e n, 155, 158, 173, 174 e n, 202, 203 e n, 204 e n, 214, 217, 261 e n, 272, 323, 324, 325 e n, 339 e n, 343 n, 372, 378, 384, 385, 399, 401, 402.
Hundert, E. J., 6 n.
Hunter, Ian, 369.
Hunter, Michael, 219 n.
Hurd, Richard, 203 n.
Hutcheson, Francis, 52 e n, 67, 90, 91 e n, 267.
Huttich, Johann, 392.
Hutton, Sarah, 188 n.
Hyde, Edward, conte di Clarendon, 136, 137 e n, 261 e n.
Hyde, Thomas, 213 n, 238.

Ibn Khaldun, 12.
Imbruglia, Girolamo, 401.
Immerwahr, John, 372.
Ingravalle, Francesco, 26 n.
Iselin, Isaak, 290 e n, 313 e n, 402.
Itard, Jean-Marc-Gaspard, 263 e n.
Ives de Paris, 390.

Jack, Malcolm, 341 n.
Jãger, Hans-Wolf, 395.
Jamin, Jean, 17 n.
Japp, Uwe, 10 n.
Jaucourt, Louis de, 263 n.
Jeanneret, Michel, 182 n.
Jeannin, Pierre, 38 n.
Jefferson, Thomas, 163 e n.
Jennings, Francis, 376.
Jogland, Herta Helena, 401.
Johnson, Robert, 34 e n.
Johnson, Samuel, 49 e n.
Jordanova, Ludmilla, 394.
Jorgensen, Paul A., 379.
Jovet, Jean, 381.
Junius, Johannes, 178 n.
Jurieu, Pierre, 234 n, 239 n.
Jussieu, Antoine de, 211 n.
Justel, Henri, 9 n.
Justi, Johann Heinrich Gottlob von, 290 e n, 403.

Kames, lord, *vedi* Home, Henry.
Kant, Immanuel, 5 e n, 27, 83 e n, 159, 163, 291, 292 e n, 304 e n, 306 e n, 307, 315, 340 e n, 359, 367, 372, 379, 399, 401.
Kaye, Françoise, 64 n.
Kaye, Frederick Benjamin, 6 n.
Keen, Benjamin, 362.
Kennedy, John Hopkins, 96 n.
Keplero, Giovanni (Johannes von Kepler), 38 e n.
Kern, Fritz, 363.
Kierkegaard, Søren, 360.
Kiesling, Johann Daniel, 200 n.
Kingsbury, Susan Myra, 39 n.
Kircher, Athanasius, 381.
Klein, Jürgen, 288 n.
Kleingeld, Pauline, 5 n.
Klippel, Diethelm, 367.
Klosko, George, 376.
Knolles, Richard, 42 n.
Kohanski, Tamarah, 360.
Kohl, Karl-Heinz, 11 n, 168 n, 359.
Kolb, Peter, 398.
König, Hans-Joachim, 359.
König, Henricus Conradus, 393.
Kortholt, Christian, 374.
Kraft, Jens, 350 n.
Kramer, Johannes, 16 n.
Kramnick, Isaac, 377.
Krauss, Werner, 286 n, 359, 366, 367.
Krautter, Konrad, 23 n.
Kraynak, Robert P., 40 n.
Krebs, Christopher B., 124 n.
Krist, Markus, 387.
Kroll, Richard W. F., 174 n.
Kubler, George, 388.
Kupperman, Karen Ordahl, 361, 382.

Labat, Jean-Baptiste, 381.
La Borde, Sieur de, 9 e n, 61 n, 381.
La Condamine, Charles-Marie de, 263 e n, 344 n.
La Crequinière, Sieur de, 44 e n, 384.
La Croze, Mathurin Veyssière de, 187 n, 189, 190 e n, 191 e n.
La Dixmerie, Nicolas Bricaire de, 77 n.
Laet, Johannes de, 68 e n, 109 e n, 110 e n, 165, 173 n, 184, 221 n, 222 n, 248, 256, 389.
Lafitau, Joseph-François, 31, 47, 114, 115 e n, 159, 207 e n, 208 e n, 209-11, 212 e n, 213 e n, 214, 215 e n, 216 e n, 217 e n, 241 n, 242 e n, 243, 244, 245, 261, 262 e n, 274, 301 e n, 302 e n, 337, 346 n, 348 n, 350, 351 e n, 384, 386, 387, 389, 398.
Lahontan, Louis-Armand, barone di, 48 e n, 117, 141 e n, 155 e n, 315 e n, 320 e n, 374, 381-83.
Lallemant, Charles, 57 n, 351 n.
Lallemant, Jérôme, 168 n.

La Loubère, Simon de, 174, 383.
La Martinière, Antoine-Augustin Bruzen, 397.
La Mettrie, Julien Offroy de, 264, 393.
La Mothe le Vayer, François de, 72, 73 e n, 74 e n, 75 e n, 76 e n, 79 e n, 80, 83 n, 91 n, 158 e n, 173 e n, 176 e n, 200 e n, 251 n, 282 n, 370, 382.
Lang, Andrew, 384.
Lanni, Dominique, 381.
La Perrière, Guillaume de, 25 n.
La Peyrère, Isaac, 251 e n, 252 e n, 370, 372, 389, 390.
La Popelinière, Henri Lancelot Voisin de, 37 e n, 38 e n, 244 n.
La Rochefoucauld, François VI, duca di, 48.
Larrère, Catherine, 316 n, 369, 397.
Las Casas, Bartolomé de, 4, 7, 11 e n, 32, 55 e n, 96, 101 e n, 102 e n, 104 e n, 105 e n, 108, 119 e n, 124 e n, 165 e n, 190 n, 360, 365, 381.
Laslett, Peter, 145 n, 146 n, 378.
Latini, Brunetto, 23 n, 129 n.
Lattanzio, Firmiano, 186.
Laudonnière, René de Goulaine de, 110 e n.
Launay, Robert, 387.
Lauriol, Claude, 316 n.
Lavou Zoungbo, Victorien, 4 n.
Leach, Edmund, 238 n.
Lebeau, Claude, 194 e n.
Le Blanc, Steven, 11 n.
Le Clerc, Jean, 169 e n, 196, 205 e n, 206, 385, 386, 388, 403.
Le Clercq, Chrétien (*o* Leclercq, Crestien), 10 e n, 192 n, 212 n.
Leddy, Neven, 261 n.
Lee, Henry, 88 e n, 371.
Le Fèvre, Tanneguy, 175 e n,
Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis), Jacques, 363.
Leforestier, Lionel, 74 n.
Le Gobien, Charles, 236 n.
Lehmann, William Christian, 399, 401.
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 50, 62, 94 e n, 116, 117 e n, 118 e n, 119, 120, 136, 138, 141 e n, 155 e n, 158, 174 e n, 180, 189, 271 e n, 374, 379, 382, 383, 386.
Leidhold, Wolfgang, 91 n.
Le Jeune, Paul, 114 n, 168 e n.
Le Mascrier, Jean-Baptiste, 387.
Lemay, Edna Hindie, 350 n, 387.
Leo Lemay, Joseph Alberic, 194 n.
Leon, Jean, *vedi* Leone l'Africano.
Leonardi, Claudio, 363.
Leone l'Africano, 111, 370.
León-Portilla, Miguel, 32 n, 43 n.
Leopardi, Giacomo, 47 n, 64 n, 266.
Le Roy, Georges, 196 n.
Le Roy (Regius), Louis, 16 e n, 17, 35, 36 e n, 37 e n, 41, 122 n, 171 e n, 172 n, 260 e n, 323 e n, 363, 382.
Léry, Jean de, 103, 127, 157 e n, 174, 175, 182 e n, 183 e n, 184, 360.
Lescarbot, Marc, 31, 38 e n, 39 e n, 57 e n, 183, 210, 241, 242 e n, 294, 295 e n, 351 n, 378, 383, 384, 386.
Lessay, Franck, 131 n.
Lestringant, Frank, 56 n, 157 n, 175 n, 182 n, 259 n.
Lesure, Robert Martin, 293 n.
Levesque, Eugène, 169 n.
Levesque, Pierre-Charles, 400.
Lévi-Strauss, Claude, 157 n, 360.
Leyden, Wolfgang von, 82 n.
Leyser, Johann, 67 n.
Licurgo, 34.
Lifschitz, Avi S., 261 n.
Linguet, Simon-Nicholas-Henri, 290 e n.
Linneo, Carlo, 263, 293 e n.
Lipsio, Giusto (Justus Lipsius *o* Joost Lips), 25, 149 n, 172 e n, 244 e n.
Lloyd, Genevieve, 292 n.
Lo Cascio, Elio, 33 n.
Lochius, L., 100 n, 333 n.
Locke, John, 4 e n, 10, 26, 27, 77 e n, 81 e n, 82 e n, 83 e n, 84, 88, 89 e n, 90, 91 e n, 92, 93, 94 e n, 100 e n, 117, 136, 141, 142 e n, 143 e n, 144 e n, 145 e n, 146 e n, 147 e n, 148 e n, 149 e n, 150 e n, 151 e n, 152-56, 158, 174, 183, 184, 186 e n, 188 e n, 190, 198, 202, 230 e n, 234 n, 271, 280, 294 e n, 295, 296, 298, 302, 315 n, 338, 339 e n, 341 e n, 359, 371, 376-78, 382, 386, 399.
Long, Edward, 99 e n.
Long, Timothy, 368.
Longueil, Gilbert de (Gilbertus Longolius), 30, 31.
Loos, Erich, 270 n.
López-Cañete Quiles, Daniel, 98 n.
López de Gómara, Francisco, 252 n, 348 e n.
Losada, Angél, 55 n.
Losano, Mario Giuseppe, 163 n.
Lott, Tommy L., 371.
Lough, John, 191 n.
Lovejoy, Arthur Oncken, 7 n, 8 n, 394.
Lowde, James, 376.
Lucas, Johann, 370.
Lucrezio Caro, Tito, 8, 200 n, 214, 260, 261.
Lucy, William, 137 n.
Ludwig, Bernd, 374, 379.
Luporini, Cesare, XV.

Lüsebrink, Hans-Jürgen, 256 n.
Lussagnet, Suzanne, 110 n, 182 n.
Lutero, Martin, 13.
Luzzana Caraci, Ilaria, 392.

MacCallum, Hugh, 63 n.
MacCormack, Sabine, 165 n.
Macer, Jean, 392.
Machiavelli, Niccolò, 13, 28 e n, 86 n, 167 e n, 364.
MacMillan, Dougald, 64 n.
Macpherson, James, 374, 387.
Macrobio, Ambrogio Teodosio, 390.
Maffei, Giovanni Pietro, 61 n, 370.
Magalotti, Lorenzo, 50 e n, 190 e n.
Mager, Wolfgang, 28 n.
Magioncalda, Elisa, 103 n.
Mailhos, Georges, 286 n.
Maistre, Joseph de, 88 n, 266.
Malandrino, Corrado, 26 n.
Malcolm, Noel, 79 n, 128 n, 132 n, 375.
Maldonado, Felipe C. R., 28 n.
Mallet, David, 377.
Malson, Lucien, 263 n, 393.
Malthus, Thomas Robert, 307 e n.
Manco Capac, 122 n.
Mandeville, Bernard de, 6 e n, 44 e n, 48, 85, 134, 135, 159 e n, 202 e n, 216, 229 e n, 268, 272 n, 282, 283 n, 341 n, 398.
Mandeville, John (*o* Jehan de), 360.
Mankin, Robert, 372.
Manzoni, Alessandro, 88 n.
Maometto, 73.
Maravall, José Antonio, 367.
March, Kathleen N., 66 n.
Mariana, Juan de, 8, 9 e n.
Marino, Luigi, 205 n.
Markovits, Francine, 332 n.
Marmontel, Jean-François, 403.
Marnix, Jean de, 26.
Marolles, Michel de, 262 n.
Marouby, Christian, 362.
Marsilio da Padova, 22 n, 335 n.
Martin, John Jeffries, 105 n.
Martini, Jacob, 22 n.
Martini, Matthias, 56 n, 375.
Marx, Karl, XIII, 21 e n, 52.
Mascovius, Johann Jacob, 134 n.
Masetti, Carla, 109 n, 133 n, 164 n, 258.
Mason Vaughan, Virginia, 379.
Mass, Edgar, 398.
Masson, André, 296 n, 298 n, 321 n, 324 n, 346 n, 399, 401.
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, 395.
Mautner, Thomas, 52 n.
May, Thomas, 365.
Mayer, Thomas Frederick, 25 n.
Mazza, Emilio, 385.
Mazzacane, Rosanna, 103 n.
Mazzarino, Santo, 33 n.
McKenna, Anthony, 382.
McNeal, Richard A., 368.
Méchoulan, Henry, 369.
Medici, Piero de', 23 n.
Medick, Hans, 377.
Meek, Ronald Lindley, XIII, 401, 402.
Méhégan, Guillaume-Alexandre de, 203 n.
Meier, Heinrich, 11 n.
Meinecke, Friedrich, 85.
Meiners, Christoph, 100 n, 333 e n, 334 e n, 335 e n, 353 n, 385.
Mela, Pomponio, 152.
Melantone, Filippo, 119 e n.
Ménard, Philippe, 16 n.
Mendelssohn, Moses, 291 n.
Menéndez y Pelayo, Marcelino, 106 n.
Menocchio (Domenico Scandella, *detto*), 15, 361.
Menut, Albert Douglas, 54 n.
Mercier de la Rivière, Paul-Pierre Le, 332 e n, 402.
Mérian, Johann Bernhard, 204 n.
Merolle, Vincenzo, 270 n.
Mersenne, Marin, 72 n, 370.
Mertens, Dieter, 363.
Meslier, Jean, 177.
Mesnard, Pierre, 75.
Métraux, Alfred, 181 e n, 182 e n.
Meyer, Arnold Oskar, 28 n.
Michel, Christian, 393.
Middleton, Conyers, 86 n.
Miegge, Mario, 26 n.
Migne, Jacques Paul, 96 n.
Mignot, Vincent, 86, 87 e n.
Milanesi, Marica, 57 n, 392.
Millar, John, 355, 387, 399.
Milton, John, 40 e n, 138 e n.
Milton, J. R., 174 n.
Minerbi, Marco, 290 n.
Minerbi Belgrado, Anna, XV, 191 n, 394.
Minguet, Charles, 17 n.
Minuti, Rolando, 401.
Moebus, Joachim, 109 n.
Moland, Louis, 391.
Molina, Luis de, 139 n.
Moloney, Pat, 120 n, 343 n.
Momigliano, Arnaldo, 16 n.
Monboddo, James Burnett, lord, 87 e n, 260 e n, 331 e n, 395, 400.
Monnier, Raymonde, 366.
Montaigne, Michel Eyquem de, 12, 27, 35 e n, 56, 60 n, 62, 64 e n, 65 e n, 66, 67 n,

69 e n, 76, 77, 78 e n, 79 e n, 82 e n, 83, 91 n, 92, 93, 98 n, 103, 124 e n, 133 e n, 157 e n, 158, 161, 162, 170, 275 e n, 276, 282 e n, 286, 315, 359, 361, 379, 383.
Montano, Aniello, 222 n.
Montchrestien, Antoine de, 25 e n.
Montecatini, Antonio, 54 n, 55 n.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di, 4, 43, 45 e n, 46, 47, 67 e n, 75, 78, 79, 89, 90 n, 93 e n, 94, 98 n, 136, 150, 155, 159, 241, 264 e n, 272 e n, 295, 296 e n, 297, 298 e n, 299 e n, 300, 301 e n, 302, 303 e n, 304, 305 e n, 306 e n, 307, 308, 309 e n, 310 e n, 311, 312, 315, 316 e n, 317 e n, 318 e n, 319, 320 e n, 321 e n, 322 e n, 324 e n, 325 e n, 326, 327, 328 e n, 330, 333, 334, 338, 339, 340 n, 344 e n, 345, 346 e n, 347-49, 351 e n, 352 e n, 353, 354, 364, 366, 370, 371, 395, 397-402.
Montezuma II, 48.
Montucla, Jean-Étienne de, 335 n, 403.
Moore, Elizabeth L., 387.
Moore, James, 52 n.
Moore, James T., 382.
Moras, Joachim, 366.
More, Henry, 40 e n, 156 e n, 381, 383.
Moreau, Pierre-François, 382.
Morel, José, 393.
Morelly, Étienne-Gabriel, 71, 282 n, 403.
Morgan, Arthur Ernest, 362.
Morgan, Lewis Henry, 350.
Mori, Gianluca, 181 n, 236 n.
Morino, Angelo, 403.
Morley, Neville, 376.
Mornay, Philippe Du Plessis de, 249, 390.
Moro, Tommaso, 14 e n, 106 e n, 362.
Morton, Thomas, 184 n.
Mossner, Ernest Campbell, 174 n.
Mothu, Alain, 72 n
Moyn, Samuel, 373.
Muldoon, James, 42 n.
Müller, Klaus E., 55 n.
Mulsow, Martin, 169 n.
Muratori, Ludovico Antonio, 88 n.
Mussard, Alexandre, 256 n.
Muthu, Sankar, 359.
Myres, John Linton, 359, 377.

Nardi, Bruno, 13 n.
Nash, Gary B., 376.
Nash, Richard, 393.
Naudé, Gabriel, 26, 382.
Nebrija (Nebrisensis), Elio Antonio de, 365.
Nederman, Cary J., 260 n.
Nelson, Eric, 123 n.
Neuber, Wolfgang, 13 n.
Neugebauer-Wölk, Monika, 359.
Newton, Isaac, 271, 371.
Nicolini, Fausto, 221 n, 222 n, 224 n, 231 n, 248 n, 253 n.
Niedermann, Joseph, 50 n, 365.
Niezen, Ronald, 396.
Nifo, Agostino, 30 n.
Numa Pompilio, 121.

O'Brien, Karen, 345 n.
Oehler, Klaus, 171 n.
Oestreich, Gerhard, 25 e n.
Ogden, Henry Vining Seton, 274 n.
Olson, Richard, 367.
O'Malley, John W., 382.
Omero, 54, 55 e n, 116, 123 e n, 148 e n, 223, 301, 302, 359, 393.
Orazio Flacco, Quinto, 56 n, 390.
Oresme, Nicolas, 4 n, 22, 54 e n, 55 n.
Ortega y Medina, Juan Antonio, 359.
Oudin, Antoine, 364.
Ouellet, Réal, 10 n, 48 n, 127 n, 192 n, 374.
Ovidio Nasone, Publio, 10, 123, 153, 154.
Oviedo, *vedi* Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo.
Ovington, John, 99 e n.
Oz-Salzeberger, Fania, 367.

Pacard, Georges, 172 n, 382.
Padrone, Silvia, 386.
Pagden, Anthony, XIII, 3 n, 4 n, 44 n, 60 n, 97 n, 363, 402.
Pailin, David A., 386.
Paley, William, 340 n.
Palladini, Fiammetta, 142 n, 261 n.
Palmieri, Matteo, 26 n.
Pandolfi, Claudia, 205 n.
Pané, Ramón, 164 n.
Paolo, santo, 64 n, 185.
Paracelso, Teofrasto, 370, 372.
Parente, Alfredo, 51 n.
Parker, Samuel, 180 e n, 202 n, 375.
Pascal, Blaise, 62 e n, 85 e n, 86 n, 87 e n, 383.
Pasch, Georg, 223 e n, 388.
Paschoud, Adrien, 381.
Pasquier, Étienne, 35 e n, 124 e n.
Passman, K. M., 66 n.
Passmore, John A., 46 n.
Pastore Stocchi, Manlio, 7 n.
Paulmier de Gonneville, Binot, 338 n.
Pauw, Cornelius Franciscus de (*o* Corneille de), 51, 214 e n, 215 e n, 266 e n, 270 n, 276 e n, 315 e n, 337 n, 343 e n, 344, 348 e n, 349, 393, 400, 402.

Pease, Arthur Stanley, 171 n.
Peckham, George, 39 n.
Pedullà, Gabriele, 37 n.
Pelle, Federico, 43 n
Pelleprat, Pierre, 192 n.
Pennington, Loren E., 376.
Peramás, José Manuel, 362.
Pereña, Luciano, 63 n, 64 n, 96 n, 373.
Pérez de Tudela, Juan, 102 n.
Perez Prendes, José Manuel, 373.
Pernety, Antoine-Joseph, 276 n.
Perrone, Vincenzo, 265 n.
Perrot, Nicolas, 381.
Pesante, Maria Luisa, 401.
Petit, Pierre (1594-1677), 72 n, 370.
Petit, Pierre (1617-1687), 67 n, 72 n.
Petrarca, Francesco, 7 e n, 12 n, 29 e n.
Petriconi, Hellmuth, 155 n,
Petronio, 240 n.
Picart, Bernard, 31 e n, 384, 387.
Pico, Gianfrancesco, 70 e n.
Picolo, Francesco Maria, 320 n.
Piechotta, Hans Joachim, 10 n.
Pigafetta, Antonio, 13, 259 e n.
Pincin, Carlo, 22 n.
Pintard, René, 72 n.
Pintaudi, Rosario, 23 n.
Pire, Georges, 395.
Piro, Francesco, 388.
Pittalunga, Stefano, 392.
Placanica, Augusto, 47 n.
Platone, 23, 25, 55 e n, 69, 93, 123 e n, 128 n, 223 e n, 224, 347, 368, 376.
Plattner, Marc F., 280 n.
Plauto, 128 n.
Plinio il Vecchio, 74, 116, 242 n.
Plischke, Hans, 17 n, 362.
Pluquet, François-André-Adrien, 178 n.
Plutarco, 171 e n, 173 n, 175 n, 266.
Po-chia Hsia, Ronnie, 364.
Pocock, John Greville Agard, 401, 402.
Pole, J. R., 364.
Polo, Marco, 16 e n.
Pomeau, René, 18 n.
Pomey, François, 43 n.
Pomponazzi, Pietro, 13, 393.
Pons, Alain, 41 n.
Popkin, Richard Henry, 84 n, 188 n.
Porter, Harry Culverwell, 39 n.
Possevino, Antonio, 107 n.
Postel, Guillaume, 361.
Postigliola, Alberto, 398.
Povero, Mauro, 26 n.
Prasuhn, Johann Heinrich, 382.
Price, Richard, 46 n.
Priestley, Joseph, 46 e n.
Properzio, Sesto, 49.
Prosperi, Adriano, XII, XV.
Protagora di Abdera, 368.
Proust, Jacques, 374.
Prüfer, Thomas, 292 n.
Pufendorf, Samuel von, 15 e n, 50, 51, 52 e n, 59 e n, 60 e n, 61 e n, 62-65, 67 e n, 77 e n, 79 e n, 81, 117, 121 e n, 126 e n, 130 e n, 134 n, 141 e n, 142 e n, 143, 145 e n, 150 e n, 158, 163, 227 e n, 228 e n, 231 e n, 232 e n, 234, 261 n, 262 e n, 263, 264 e n, 269 e n, 280, 306, 364, 366, 367, 370, 377, 379, 393, 397.
Pupares, Remigio, 18 n.
Purchas, Samuel, 128, 172 e n, 173 n, 386, 389.

Quesnay, François, 403.
Quintiliano, 23 n, 49.
Quirini, Lauro, 23 e n, 24.
Quiroga, Vasco de, 362.

Racault, Jean-Michel, 393.
Raleigh, Walter, 39 e n.
Ramage, Edwin S., 30 n.
Ramsay, Andrew Michael, 95 n, 125 n.
Ramusio, Giovanni Battista, 4 n, 57 e n, 74, 242 n, 392.
Ranconnet, Aymar de, 28 n.
Rathé, C. Edward, 167 n.
Ravegnani, Giorgio, 23 n.
Rawlinson, Hugh George, 99 n.
Ray, John, 41 e n.
Raynal, Guillaume-Thomas-François, XI, XII, 18 e n, 161 e n, 195 n, 234 n, 256 n, 282 n, 295 n. 312, 313 e n, 314 n, 339 n, 343 n, 354 e n, 385, 402.
Reale, Mario, 395.
Reese, Thomas F., 388.
Register, Katherine C., 12 n.
Reichardt, Rolf, 31 n.
Reinach, Salomon, 384.
Reinhold, Meyer, 66 n.
Renaudot, Eusèbe, 389.
Revel, Jacques, 386.
Ricci, Matteo, 193 n.
Ricci, Saverio, 360.
Rice, Daryl, 376.
Richter, Dieter, 362.
Richter, Melvyn, 302 n.
Ricuperati, Giuseppe, 386.
Riedel, Manfred, 27 n, 367, 368.
Ritch, K. Janet, 176 n.
Robertson, John, 235 n.
Robertson, William, 4 e n, 13, 100 e n, 204

c n, 246, 295 e n, 303, 307, 313, 315 e n, 327 n, 329, 335, 336 e n, 337 e n, 340 n, 343 e n, 344 e n, 345 e n, 349 e n, 350, 353 e n, 361, 387, 399, 402.
Robinet, André, 185 n.
Robinet, Jean-Baptiste, 99 n, 288, 289 e n, 374.
Robinson, Fred Norris, 200 n.
Rochefort, Charles de, 183, 191, 192 e n, 193 e n, 352 n, 377.
Rochot, Bernard, 62 n, 175 n.
Roelens, Maurice, 374.
Rogers, Graham Alan John, 371.
Rohbeck, Johannes, 214 n.
Román, Jéronimo, 105 n.
Romano, Damiano, 134 n.
Romeo, Rosario, XIII, 6 n, 362.
Römheld, Armin, 363.
Romolo, 26 n.
Ronchetti, Emanuele, 385.
Ronsard, Pierre de, 5.
Rorty, Amélie Oksenberg, 282 n.
Rosier-Catrach, Irène, 21 n.
Ross, Alexander, 173 e n.
Ross, Ian Simpson, 331 n.
Rossi, Paolo, 252 n.
Rota, Silvia, 312 n.
Roth, Udo, 394.
Rotta, Salvatore, 393, 398.
Roudaut, François, 35 n.
Rousseau, Jean-Jacques, 6, 11, 12, 27 e n, 45, 46 e n, 69, 70 e n, 77 e n, 83, 87 e n, 88 n, 92 n, 97, 98, 116, 136, 138, 140, 150, 161 e n, 219 e n, 232 n, 264 e n, 266 e n, 267, 268, 270, 271, 272 e n, 279 e n, 280 e n, 281 e n, 282 e n, 283 e n, 284, 285 e n, 286-88, 290 n, 291 n, 293, 294, 313 e n, 314 e n, 315 e n, 322 e n, 324 n, 328, 335 e n, 337, 338 e n, 339 e n, 342 e n, 344 n, 347, 352 e n, 359, 363, 379, 388, 394, 395, 398.
Rowe, John Gordon, 28 n.
Rowe, John Howland, 12 n, 329 n.
Rubiés, Jean-Paul, 360, 381.
Rubinstein, Nicolai, 28 n, 363.
Rucht, Dieter, 22 n.
Rudolph, Julia, 378, 393.
Ruelle, J., 381.
Ruggieri, Ruggero Marco, 16 n.
Rumpf, Vincentius, 372.
Ruozzi, Gino, 50 n.
Ruysch, Fredrik, 97.
Ryan, Michael T., 381.

Saage, Richard, 359.
Saavedra Fajardo, Diego de, 363.
Sacra-Quercu, Thomas de, 365.
Sadeur, Jacques, 117.
Safier, Neil, 321 n.
Sagard Théodat, Gabriel, 113, 127 n, 183, 185 e n, 351 n, 378.
Saint-Lambert, Jean-François de, 93 n, 401, 403.
Saintyves, Paul, 386.
Saitta, Biagio, 33 n.
Salleron, Louis, 402.
Sallustio Crispo, Gaio, 116.
Salvini, Anton Maria, 44.
Sánchez, Francisco, 13 n.
Sandys, George, 123 e n.
Sansovino, Francesco, 363.
Santagata, Marco, 24 n.
Saracino, Maria Antonietta, 360.
Sardi, Alessandro, 261 e n.
Sarpi, Paolo, 65 n.
Sassonia, duchi di, 13 n.
Saumaise, Claude de (Claudius Salmasius), 68 n.
Sauter, Hermann, 270 n.
Sauvy, Alfred, 307 n.
Scammell, Geoffrey V., 361.
Scapula, Johann, 364.
Scattola, Merio, 26 n.
Schatzberg, Walter, 15 n.
Schiffman, Zachary Sayre, 76 n.
Schill, Adolf, 70 n.
Schino, Annalisa, 377.
Schlatter, Richard, 376.
Schlegel, August Wilhelm von, 266.
Schleiermacher, Johann Philipp, 403.
Schleiser, Renate, 168 n.
Schlözer, August Ludwig von, 368, 378.
Schmid, Georg Ludwig, 265 e n, 266.
Schmidt, Francis, 182 n, 381, 385.
Schmidt, James, 282 n.
Schmitt, Eberhard, 31 n.
Schröter, Johann Friedrich, 387, 398.
Schwaller, John Frederick, 32 n.
Scribano, Maria Emanuela, 386.
Sebastián, Javier Fernández, 367.
Sebastiani, Silvia, 17 n, 371, 372.
Secret, François, 361.
Secretan, Catherine, 25 e n.
Segni, Bernardo, 55 n.
Seidel Menchi, Silvana, 14 n.
Seifert, Hans-Ulrich, 265 n.
Selden, John, 60 n, 63 n, 169.
Sellier, Philippe, 62.
Seneca, Lucio Anneo, 172, 368.
Seno, Carlo, 23 n.
Septchènes, Leclerc de, 90 n.

Sepúlveda, Juan Ginés de, 55 e n, 101 e n, 102 e n, 104, 108, 247 n.
Sergio, Emilio, 88 n, 222 n.
Servan, Antoine-Joseph-Michel, 339 n.
Servio, 299 n.
Sesto Empirico, 60, 70, 79 e n.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, III conte di, 88 e n, 89 e n, 90, 159 e n, 267 e n, 272 n.
Shakespeare, William, 57 e n, 276 e n, 379.
Sheehan, Bernard W., 382.
Sheehan, Jonathan, 381.
Shirley, John W., 111 n.
Shuffelton, Frank, 382.
Sidney, Philip, 244 n.
Silverthone, Michael J., 52 n, 364.
Simmons, A. John, 146 n.
Simmons, William S., 382.
Simon, Richard, 260 e n.
Sina, Mario, 388.
Sixel, Friedrich Wilhelm, 15 n.
Skinner, Andrew S., 369.
Skinner, Quentin, 364.
Slavin, Arthur J., 120 n.
Slomp, Gabriella, 376.
Smith, Adam, 28 e n, 53 e n, 93, 94 e n, 144, 204 n, 304 e n, 307 e n, 315 n, 330 e n, 331 e n, 341 e n, 342 e n, 387, 398, 399, 402.
Smith, Allett, 379.
Smith, David, 15 n.
Smith, John, 39 e n, 111 n.
Smith, Jonathan Z., 191 n.
Smith, Malcolm, 382.
Smyth, Albert Henry, 162 n.
Socino, Fausto, 71 e n, 178 n.
Solino, Gaio Giulio, 49.
Solone, 34.
Solórzano-Pereira, Juan de, 42 n, 107 n.
Sommerville, Johann P., 136 n.
Sorbière, Samuel, 26 n, 262 n.
Sosio, Libero, 65 n.
Sozzi, Lionello, 182 n, 359.
Spanheim, Friedrich sr, 173 n, 188 n.
Sparvenfeld, Gabriel, 94 n.
Spellman, William M., 83 n.
Spencer, John, 386.
Spengler, Joseph John, 307 n.
Spenser, Edmund, 365.
Spingarn, Joel Elias, 40 n.
Spinoza, Baruch, 26, 42 e n, 174 n, 200 n, 201 n, 240, 241, 271.
Spitz, Jean-Fabien, 377.
Sprenger, Gerhard, 369.
Springborg, Patricia, 376.
Sprockhoff, Johann Julius, 379.
Stacey, Peter, 364.
Staden, Hans, 127.
Staël, Anne-Louise Germaine Necker, baronessa di, 88 n.
Stafford, John Martin, 6 n.
Stamler, Johannes, 73 n.
Staquet, Anne, 72 n.
Starkey, Thomas, 25 e n, 30, 34 e n.
Starobinski, Jean, 41 n, 395.
Stazio, Publio Papinio, 200.
Steeb, Johann Gottlieb, 317 n, 344 n, 349 e n, 350 n.
Stegmann, André, 363.
Steinkohl, Franz, 182 n.
Stephanitz, Dieter von, 369.
Stephanus, Henricus, *vedi* Estienne, Henri.
Stevin, Simon, 25 e n.
Stewart, Dugald, 328 e n.
Stewart, Michael Alexander, 174 n.
Stillingfleet, Edward, 188 e n, 189, 190, 191 e n, 199, 200 e n, 201 e n, 202 n, 389.
Stimm, Helmut, 364.
Stockdale, William H., 28 n.
Stocking, George W. jr, 331 n.
Stolles, Michael, 369.
Strabone, 74, 75, 176, 223 n.
Strackey, William, 111 n.
Strivay, Lucienne, 393.
Stuart, Gilbert, 350 n.
Suárez, Francisco, 119 e n, 139 e n.
Surdich, Francesco, 392.
Switzer, R., 338 n.

Tacito, Publio Cornelio, 79, 124, 223, 244 e n, 298 n, 317, 378, 386.
Tagliacozzo, Giorgio, 238 n.
Taitbout, 400.
Talbot, Ann, 81.
Tamerlano, 73.
Tannery, Paul, 32 n.
Tasso, Torquato, 155 n.
Tavoni, Mirko, 24 n.
Taylor, Mark C., 191 n.
Telius, Sylvester, 28 n.
Temple, William, 40 e n, 378, 379, 403.
Templer, John, 261 n, 376.
Tenenti, Alberto, 364.
Tenison, Thomas, 261 n, 376.
Teodorico, re degli Ostrogoti, 33.
Terreaux, Louis, 182 n.
Terreros y Pando, Esteban de, 47 e n.
Tetens, Johannes Nikolaus, 17 n.
Thevet, André, 76 e n, 103, 175, 182 e n, 184, 259 e n, 392.
Theye, Thomas, 359.
Thickett, Dorothy, 124 n.
Thierry, Éric, 295 n.

Thomasius, Christian, 59 n, 63, 369.
Thomasius, Jacob, 389.
Thomassin, Louis, 178 e n.
Thoresen, Timothy H. H., 331 n.
Timoléon, François, 187 n.
Timpanaro, Sebastiano, XV.
Tindal, Franck, 393.
Tindal, Matthew, 88, 217.
Titius, Johann Daniel, 134 n.
Tocchini, Gerardo, 44 n.
Todescan, Franco, 377.
Todorov, Tzvetan, XIII, 101 n, 359, 360, 392.
Toffanin, Giuseppe, 379.
Toland, John, 44.
Tolomeo, Claudio, 323 n.
Tómas y Valiente, Francisco, 107 n.
Tommaso d'Aquino, santo, 33 e n, 64 n, 79 n, 119 e n, 233.
Topazio, Virgil William, 362.
Tortarolo, Edoardo, 401.
Totaro, Pina, 174 n, 201 n.
Toulmin, Stephen, 252 n.
Tournemine, René-Joseph, 189 e n, 191, 206, 207, 384.
Tourneux, Maurice, 18 n.
Trampus, Antonio, 44 n.
Tranchedini, Nicodemo, 43 n.
Trentmann, Frank, 367.
Tricaud, François, 375.
Trigault, Nicolas, 193 e n.
Tronti, Mario, 367.
Tucidide, 134 n, 364, 376.
Tully, James, 364, 377.
Turchetti, Mario, 25 e n.
Turgot, Robert-Jacques, 196 n, 197 e n, 198 e n, 245 e n, 246, 255 e n, 286 n, 314, 315 e n, 321 n, 328 e n, 329 e n, 348, 349 e n, 385, 403.
Turnbull, Herbert Westren, 371.
Twaites, Reuben Gold, 11 n.
Tylor, Edward Burnett, 274.
Tyrrell, James, 378.

Ulloa, Antonio de, 51 n.
Urbani, Charles, 169 n.

Valerio Flacco, 116.
Valla, Lorenzo, 24 e n.
Valle, R. Heliodoro, 382.
Valls, Andrew, 271.
Vanderjagt, Arjo, 188 n.
Van Linschoten, Jan Huyghen, 74, 185 e n, 381.
Van Velthuysen, Lambert, 63, 66 n, 67 n, 369.
Vaquero, Quintín Aldea, 363.
Varrone, 311 e n.
Varthema, Ludovico, 74.
Vasco, Dalmazzo, Francesco, 311, 312 e n.
Vaugeois, Denis, 381.
Vaughan, Alden T., 128 n, 379.
Vauvenargues, Luc de Clapiers de, 86 n.
Vedia, Enrique de, 50 n, 348 n.
Vega, Garcilaso de la, 31 e n, 105, 106 n, 122, 145 e n, 148 n, 168 n, 181, 252 n, 378.
Veneroni, Giovanni de, 365.
Venturi, Franco, XIV, 265 n.
Verri, Pietro, 45.
Verweyen,, Theodor, 363.
Vespucci, Amerigo, 73, 108, 109 e n, 133 e n, 164, 258 e n, 392.
Vico, Giambattista, 18, 43 e n, 44 e n, 51, 55, 116, 130 n, 136, 140, 220, 221 e n, 222 e n, 223 e n, 224 e n, 225 e n, 226 e n, 227 e n, 228 e n, 229 e n, 230, 231 e n, 232 e n, 233 e n, 234 e n, 235 e n, 236 e n, 237 e n, 238, 239 e n, 240 e n, 241 e n, 242, 243 e n, 244 e n, 245, 246, 247 e n, 248 e n, 249 e n, 250 e n, 251 e n, 252, 253 e n, 254 e n, 255-57, 265, 287, 338 n, 388-90.
Vida, Marcus Hieronymus, 379.
Vidal-Naquet, Pierre, 361.
Vig, Alfredo, 190 n.
Villari, Lucio, 403.
Villari, Rosario XIII, 6 n.
Vimont, Barthélemy, 127, 128 e n.
Virgilio Marone, Publio, 9 n, 321 n, 325 n.
Viroli, Maurizio, 364.
Vitoria, Francisco de, 373.
Vivanti, Corrado, 37 n.
Vives, Juan Luis (Joannes Ludovicus), 16, 17 e n.
Vogt, Martin, 392.
Voigts, Manfred, 277 n.
Volhhardt, Friedrich, 377.
Völkel, Johannes (Joannes Volkelius), 178 n.
Volney, Constantin-François de Chasseboeuf, conte di, 17, 288 n.
Voltaire, François-Marie Arouet, *detto*, 12, 43, 50 e n, 76 e n, 77, 84, 85 e n, 86, 87 e n, 88 e n, 89 e n, 90 e n, 91 e n, 92 e n, 93 e n, 97 e n, 98 e n, 99 e n, 135 e n, 217 e n, 218 e n, 219, 237 n, 242, 251 n, 252, 265, 266, 267 e n, 268 e n, 269 e n, 270 e n, 271, 272 e n, 274 e n, 276, 277, 287, 288 e n, 296, 322 n, 346 n, 347 e n, 349, 391, 394, 397, 398.
Vossius, Gerardus Joannes, 169, 212 n, 381, 390.

Waard, Cornelis de, 72 n.
Wagner, Bernhard, 370.
Walseemüller, Martin, 133 n.
Warburton, William, 177 e n, 203 n.
Ward, Julie K., 371.
Ward, Seth, 201 n.
Warrender, Howard, 120 n.
Waszek, Norbert, 367.
Waterhouse, Edward, 39 n, 128 n.
Weber, Max, 162, 359.
Véguelin, Jacques, 195 e n, 324 n, 342 n, 347 n.
Weinacht, Paul-Ludwig, 28 n.
Weinberg, Bernard, 157 n.
West, Hugh, 10 n.
Whelan, Frederick G., 387.
White, Hayden, 361.
Whitney, Lois, 66 n, 387.
Wieland, Christoph Martin, 368.
Wilhelm, Julius, 364.
Willey, Basil, 390.
Williams, Robert A., 359.
Wilson, Catherine, 282 n.
Winslow, Edward, 383.
Witten, Norbert, 44 n.
Wolff, Christian, 21 n, 340 n.
Wolff, Larry, 336 n.
Wolloch, Nathaniel, 329 n.
Womersley, David, 401.
Wootton, David, 382.
Wright, Louis B., 111 n, 194 n.

Yardeni, Myriam, 123 n.
Yates, Frances Amelia, 57 n.

Zaccaria, Vittorio, 8 n.
Zárate, Agustín de, 50 e n.
Zarncke, Friedrich, 13 n.
Zavala, Silvio, 256 n, 362.
Zeydel, Edwin Hermann, 13 n.
Ziegler, Kaspar, 75 n, 154 n.
Zierold, Johann Wilhelm, 379.
Zincgref, Julius Wilhelm, 363.
Zorzi, Renzo, 60 n.
Zourabichvili, François, 374.
Zuckerman, Michael, 184 n.
Zwierlein, Cornel, 26 n.